

مُلاعبة الصيد

ألَّفه
أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري
(محمد بن عمر بن عبد الرحمن)

من منشورات النادي الأدبي
بالمدينة المنورة



الطبعة الأولى

٢٥/ ٩/ ١٤١٣هـ
١٨/ ٣/ ١٩٩٣م

من منشورات النادي الأدبي
بالمدينة المنورة ت ٨٢٢٠٤٠٦





ألَّفه
أبو عبد الرَّحمن ابن عقيل الظَّاهريّ
(محمد بن عُمر بن عبد الرَّحمن)

النادي الأدبي
بالمدينة المنورة

بسم الله الرحمن الرحيم

١ ـ استفتاح وتوطئة

الحمد لله رب العالمين رب السماوات والأرض ورب العرش الكريم المتفرد بجلاله وكماله ، أحمده حمد الشاكرين ، وأسبحه وأقدسه بكرة وأصيلاً لا إله إلا هو العظيم الحليم بيده الخير وهو على كل شيء قدير .

وصلوات الله وسلامه على عبده ورسوله محمد ، وعلى جميع أنبياء الله ورسله ، وعلى جميع أتباعهم .

وصلوات الله وسلامه بالتبع على أفضل الخلق بعد الرسل أبي بكر الصديق ـ ورغم أنف كل كاشح ومبغض ـ وعمر الفاروق ، وعثمان ، وعليّ ، وسائر العشرة ، وزوجات رسول الله أمهات المؤمنين ، وبنيه وبناته الطاهرين الأطهار ، وجميع آل بيته ، وجميع المهاجرين والأنصار ، وسائر الصحابة ، وكل من تمسك باتباع السلف الصالح إلى يوم الدين .

اللهم وفقنا لاتباعهم واحشرنا في زمرتهم وارحمنا رحمة من عندك تلغي خطايانا وتزلفنا لديك ، ولا تفضحنا بذنوبنا يوم العرض الأكبر فأنت خير من تجاوز وعفا .

أما بعد : فقد كان الشيخ أبو تراب الظاهري يكتب في مجلة المنهل بعنوان « قيد الصيد » إلا أنه لم يستمر .

قال أبو عبد الرحمن : وأنا لا أُقيِّد الصيد فحسب ، بل ألاعبه أحياناً كثيرة فكرياً وعاطفياً .

لهذا آثرت عنوان « ملاعبة الصيد » .

وأما القيد فمفهوم من كونه صيداً .

وكان فارس من بني عامر – وهو أبو براء – يُوصف بملاعب الأسنة .

ونحن نلاعب أسنة الأقلام .

ولا أزال أنشر في الجريدة المسائية تحت هذا العنوان . إلا أن هذا السِّفر عن تحقيقات في نصاب « مُلاعبة الصيد » نشر بعض منها قديماً في الصحف ، وجمهور منها لم ينشر بعد .

□ □ □

٢ ـ التوكل على كل حال

قال ابن فارس في مقاييس اللغة : « الواو والكاف واللام أصل صحيح يدل على اعتماد غيرك في أمرك »[1] .

قال أبو عبد الرحمن : إذن التوكل في لغة العرب يعني إظهار الإنسان العجز في الأمر واعتماده على غيره ، ولهذا لا يجوز شرعاً التوكل على غير الله ، ويجب التوكل على الله .

قال تعالى : ﴿ وعلى الله فليتوكل المؤمنون ﴾ [سورة إبراهيم/١١] .

والنصوص في هذا كثيرة .

والتوكل على الله في كل حال ، فمع القدرة على فعل الأسباب يفعلها ويعلم أنه يفعل مأموراً به شرعاً يأثم بتركه ، ويعلم أن الثقة بالله خالق السبب . وفي حال العجز عن فعل السبب يُفوِّض الأمر بإطلاق إلى الله سبحانه ويعلم بمقتضى توكله أن ألطاف الله أعم من الأسباب البشرية المنظورة .

ولا يتحقق كمال التوكل إلا بتحقق كمال الإيمان بالله سبحانه ، فمن حقق العلم بهيمنة الخالق صغرت عنده قدرة المخلوق .

أما من ترك الأسباب وهو قادر عليها فليس فعله مشروعاً ومن ثم لا يكون توكلاً على الله ، لأن الله لا يُعبد إلا بما شَرع .

وإنما ظن بعضهم أن التوكل على الله وعدم فعل الأسباب ليس مشروعاً

---

(١) مقاييس اللغة ٦/١٣٦ .

فحسب ، بل هو غاية الإيمان ، واحتجوا بحديث ابن عباس رضي الله عنهما المتفق عليه عندما عرضت الأمم على رسول الله ﷺ فرأى أمته ومعهم سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب . ووصفهم ﷺ بأنهم : الذين لا يرقون ولا يسترقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون .

قال النووي رحمه الله تعالى : « هؤلاء كمل تفويضهم إلى الله تعالى فلم يسعوا في دفع ما أوقعه بهم ، ولا شك في رجحان هذه الحال وفضيلة صاحبها . وأما تطبه ﷺ فلبيان الجواز »[٢] .

وقبل النووي ذهبَ إلى هذا الخَطَّابي .

قال أبو عبد الرحمن : الصواب أن التوكل على الله توكلاً يلغي الأسباب المقدور عليها ليس توكلاً شرعياً فضلاً عن أن يكون صاحب هذا التوكل أرفع مرتبة ، وأما الاحتجاج بالحديث المذكور آنفاً فاحتجاج بالنص في غير موضعه وذلك لأمور :

أولها : ليس في حديث ابن عباس ذكر لأسباب جلب الرزق وطلب الولد والحرف والصناعات والزراعة . وكل هذه الأمور رتب الله حصولها على فعل أسبابها . وقد علم بضرورة الشريعة أن من ترك هذه الأسباب وهو قادر عليها يكون عاصياً لله .

وثانيها : أن من آلمه ضرسه ألماً شديداً وصبر عليه بقية عمره (صبراً يعاني فيه ألماً فلا يستحضر عبادته لربه ، ولا يستقيم سعيه في حياته وسكنه) فلا يكون صبره قربة ولا توكلاً بل يكون آثماً في تركه بذل الأسباب بعلاج يسكن الضرس أو بقلعه .

وهذا تطبب ليس في حديث ابن عباس ، وإنما المذكور في حديث ابن عباس

---

(٢) دليل الفالحين ١/٢٦١ .

الرقية والكيّ والتطيّر .

وثالثها : ورد الشرع المطهر بالرقية من قول رسول الله ﷺ وفعله .

ووردت النصوص الآمرة بالدعاء المرغبة فيه .

والرقية الشرعية نوع من الدعاء واللجأ إلى الله ، فلا يجوز بعد هذا أن يقال : إن الرقية للجواز فحسب ، بل هي مندوب إليها مرغوب فيها .

فصح أن المنفي في حديث ابن عباس رقى غير شرعية كالتعويذ برقية عن ألم لم يقع بعد ، وكالرقى بألفاظ غير مشروعة .

فالمنهي عنه من الرقية هو المشار إليه في حديث ابن مسعود رضي الله عنه عند أحمد وأبي داود قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إن الرقى والتمائم والتِّولة شرك » .

ورابعها : أن المحقق في متن رواية البخاري ، وهي كلمة « لا يكتوون » بدل « لا يرقون » .

والكي آخر الطب فيكون بعد يأس من الأسباب ، والتوكل خلاف اليأس .

وحينئذ نقول : الكيُّ جائز ، وتركه أفضل .

وخامسها : أن حديث أبي هريرة رضي الله عنه الذي رواه مسلم أن رسول الله ﷺ قال : « يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير » فلا دلالة فيه على التوكل ، وإنما هو عن رقة القلوب ، ورقة القلب مطلب شريف بنصوص شرعية عديدة .

أورد البقاعي قول رجل من قيس لرجل من عذرة : والله ما قلوبكم إلا كقلوب الطير تهفو من العشق لا يزال أحدكم قد مات عشقاً[٣] .

(٣) أسواق العشاق ٦/ب .

قال أبو عبد الرحمن : هكذا تفهم قلوب الطير .

ولو فرض جدلاً أن الحديث عن التوكل لكان المراد التوكل مع تعاطي الأسباب ، لأن الطير مع رقة أفئدتها تغدو للأسباب .

وسادسها : مما يدل على أن التوكل يكون مع تعاطي الأسباب حديث ابن عمر رضي الله عنهما الذي رواه الترمذي وأحمد وابن ماجه والحاكم قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً » .

وللبيهقي كلام مليح حول هذا الحديث إذ قال : ليس في هذا الحديث دلالة على القعود عن الكسب بل فيه ما يدل على طلب الرزق ، لأن الطير إذا غدت فإنها تغدو لطلب الرزق .

وإنما أراد والله أعلم : لو توكلوا على الله تعالى في ذهابهم ومجيئهم وتصرفهم ورأوا أن الخير بيده ، ومن عنده لم ينصرفوا إلا سالمين غانمين كالطير ، لكنهم يعتمدون على قوتهم وجلدهم ويغشون ويكذبون ولا ينصحون ، وهذا خلاف التوكل »[4] .

وسابعها : من الدليل على مشروعية وضرورة التوكل عند انقطاع السبب حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه المتفق عليه قال : نظرت إلى أقدام المشركين ونحن في الغار وهم على رؤوسنا فقلت : يا رسول الله لو أن أحدهم نظر تحت قدميه لأبصرنا ؟ ! .

فقال عليه الصلاة والسلام : « ما ظنك يا أبا بكر باثنين الله ثالثهما » .

قال أبو عبد الرحمن : انقطع الجهد البشري باللجوء في الغار فلم يبق إلا التوكل .

---

(٤) دليل الفالحين ١/٢٧٢ عن شعب الإيمان للبيهقي .

ومثل ذلك حديث جابر المتفق عليه عن الأعرابي الذي اخترط سيفه على رسول الله ﷺ وهو نائم ، فقال : من يمنعك مني ؟ .

فقال ﷺ : « الله (ثلاثاً) » .

فخرط السيف على نائم يعني انقطاع السبب البشري .

وثامنها : في الحديث الذي رواه الترمذي بإسناد صحيح على شرط مسلم ، عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : كان أخوان على عهد النبيِّ ﷺ ، فكان أحدهما يأتي النبي ﷺ ، والآخر يحترف ، فشكا المحترف أخاه للنبي ﷺ فقال : « فلعلَّك تُرزق به » .

قال ابن علان : فيه تنبيه على أن من انقطع إلى الله واكتفى بتدبيره عن تدبير نفسه وسكن تحت جري مقاديره كفاه مهماته[5] .

قال أبو عبد الرحمن : حاشى لكلام رسول الله ﷺ أن يحض على ترك الأسباب ، والنصوص الشرعية الأخرى أوجبت الضرب في الأرض والاحتراف والكسب والعمل .

إنما في الحديث ترغيب المحترف بالبذل لأخيه ، أما الأخ غير المحترف فلم يرد في الحديث عنه نص ، فلعل الرسول ﷺ سيأمره بالحرفة بعد فراغه من طلب العلم ، ويكون بذل أخيه له من التعاون على البر والتقوى ، ويحتمل أنه ﷺ رأى فيه ضعفاً عن الحرفة .

□ □ □

---

(٥) دليل الفالحين ١/٢٨١ .

٣ ـ الطبل بشرطه

قال محمد بن محمد بن الطيب التافلاتي المغربي الأزهري المتوفى سنة ١١٩١ هـ في أرجوزة له ، تتضمن آراء الفقهاء حول استماع الآلات الموسيقية ، تقع في ١٠٢ بيتاً ، لا تزال مخطوطة باسم « إيضاح الدلالات بحرمة استماع المنهي عنه من الآلات » :

ونحن نرى لغو الكلام مذمماً	فكيف استماع الزمر ثم كمنجة ؟!
وأما استماع الدف لا شك أنّه	مباح روينا بالنصوص القوية
كما الطبل عند الشافعية مطلقاً	وأصحاب نعمان لحج وغزوة
وليس لأرباب التصوف غير ذا	سماع كأصوات حسان بنغمة

□ □ □

٤ ـ همزة الوصل

بعد جولة تلخيصية سيأتي سياق كلام اللغويين عن ألف الوصل ، وقد اختلفوا في ألف الوصل هل تسمى همزة أم لا ؟ .

فقال قطرب هي همزة وصل لأنها تحرك بخلاف الألف في مثل باع ، ولهذا يقال لها همزة قطع . ومعنى تحريكها أنه ينطق بها . وأبى عليه ثعلب ذلك فقال : لو كانت همزة قطع لثبتت في الابتداء والوصل معاً .

قال أبو عبد الرحمن : مجرد النطق بها بعض المرات دليل على أنها همزة ، أما اطراد النطق بها فلا يعني اشتراط تسميتها بالهمزة ، وإنما يعني اشتراط تقييدها بأنها همزة قطع .

قال أبو عبد الرحمن : وما دامت قُيِّدت بأنها للوصل فيجوز إطلاق الاسمين عليها فيقال لها ألف الوصل ، لأنها على صورة ألف المد الساكنة ، وقيد الوصل ميزها عن المد .

ويقال لها : همزة الوصل لأنها تحرك وينطق بها ، وقيد الوصل ميزها عن همزة القطع .

ولاحظ المالقي أنها همزة إيصال لا وصل ، لأنها لا تصل كلاماً بكلام ، وإنما توصل المتكلم إلى النطق بالساكن بعدها لأن العرب لا تبدأ بساكن .

وإنما قالوا عن الإيصال وصلاً كما قال الله عن الإنبات نباتاً في قوله تعالى ﴿ أنبتكم من الأرض نباتاً ﴾ .

وتكون ألف الوصل في فعلين هما :

أ – الفعل الماضي إذا تجاوز أربعة أحرف مثل اقتدر .

ب – فعل الأمر إذا كان فعله المضارع مفتوح حرف المضارعة وكان ما بعده ساكناً مثل اضرب مضارعه يضرب .

وفعل الأمر خذ أصله أؤخذ ، فلما اجتمعت همزتان وكثر استعمال الكلمة حذفت الهمزة الأصلية فزال الساكن فاستغني عن الهمزة الزائدة .

وتكون في الأسماء في مصدر كل فعل ماض همزته همزة وصل .

وتكون في عشرة أسماء هي : ابن ، وابنة ، وامرؤ ، وامرأة ، واثنان ، واثنتان ، واسم ، واست ، وابنم ، وأيمن .

وتكون في حرف واحد هو لام التعريف كالرجل . ويلاحظ على ابن الأنباري أنه عدها في الأسماء تسعة فقط فأسقط اسمي ابنم ، وأيمن ، وعدها في الرجل وهي في لام التعريف وليست في الاسم ، فلعله اعتبر الألف واللام حرفاً واحداً .

وألف الوصل تنطق في ابتداء الكلام ، وتسقط في اتصاله فلا تنطقها في مثل : جاء ابن زيد .

وتعرف الهمزة بأنها همزة وصل بعلامات منها سقوطها في التصغير ، وذلك في تصغير الأسماء العشرة مارة الذكر ، فتقول في ابن : بني .

ومنها سقوطها في التنكير وذلك في لام التعريف .

ومنهم من يجعل حذفها في اتصال الكلام دليلاً على أنها همزة وصل ، وهذا ليس بشيء ، لأن حذفها في الاتصال نتيجة أنها همزة وصل ، وليس هو علامة .

والغرض من همزة الوصل التوصل إلى النطق بالساكن ، وأصلها السكون لأنها صورة ألف المد ، ولأنها حرف جاء لمعنى ، ولاحظ له في الإعراب ، فلما جيء بها ،

وكان ما بعدها مبدوءاً بساكن صار الواقع اجتماع ساكنين فكسرت لالتقاء الساكنين .

ولا تكسر في مواضع معدودة كالتالي :

١ - تضم في كل فعل ثالثه مضموم مثل اقتل ، وكذلك كراهية للخروج من كسر إلى ضم ، ومن ذلك أغزي لأن الأصل أغزوي .
وليس منه ارموا لأن الأصل ارميوا ، فالعبرة في الثالث بعين الكلمة مثل انفطرت بنيت على الطاء في ينفطر وهي رابعة لأن الثالث نون زائدة .
ولا تفتح إذا كان الثالث مفتوحاً حتى لا يلتبس الأمر بالخبر مثل اصنع بكسر الهمزة فعل أمر ولو فتحت لكان من المحتمل أن تكون خبراً .

٢ - تفتح في لام التعريف ، لأن اللام حرف فميزوها بالفتح عن همزة الوصل في الأسماء والأفعال ، وهي في الأسماء مكسورة وتفتح في أيمن لأنه اسم غير متمكن فهو شبيه بالحرف .

واختيرت الألف للوصل دون غيرها من الحروف لأن العادة في لغة العرب حذفها للتخفيف ، والغرض منها أن تحذف في وصل الكلام .

هذه هي الظاهرة الحسية لها في لغة العرب .

أما لماذا كثر حذفها دون غيرها في لغة العرب فتلك قضية أخرى .

وسين بسم الله لا تحذف كما حذفت ألفها لأن صورتها : بم الله ، وهي صيغة يستفهم بها .

وعلل الصولي بأنها ليست من حروف الزيادة .

قال أبو عبد الرحمن : بل هي منها إذ يجمع حروف الزيادة سألتمونيها .

وإنما يقال : إنها غير زائدة هنا .

قال أبو عبد الرحمن : ولا أعلم سلفاً لعبد الفتاح خليفة في تقييده حذف ألف بسم الله بأن تكون البسملة تامة ، وبأن يذكر المتعلق متقدماً أو متأخراً .

ومن مواضع إثبات ابن أن تكون أول السطر في الحالات التي يكون حكمها فيها الحذف لو لم تكن أولاً .

ولا أعلم وجه ذلك من التعليل إلا إن كان مقيساً على ابن إذا كانت مبتدأ ، وهو قياس مع الفارق ، لأن ذلك ابتداء كتابة في السطر تال لآخر سطر ، وليس ابتداء إنشاء كلام ، وعمال المطابع ليسوا نساخاً فيراعوا ذلك ، بل قد تكون ابن أول السطر في المكتوب وتكون وسطه في المطبوع فيحذفها العمال بناء على صورة المكتوب .

فالأولى عدم اعتبار أول السطر مؤثراً ، ومن اعتبره فلا يحذف ألف ابن أول السطر إلا في التجربة الأخيرة .

وكثيراً ما يرد التعليل لحذف ألف ابن أو اسم بكثرة الاستعمال .

والصواب التعليل بأمن اللبس ، ثم يعلل أمن اللبس بكثرة الاستعمال .

وإذا ورد التعليل بالإيجاز فيشترط لغاية الإيجاز الأمن من اللبس .

وذهب الجمهور كالحريري في درة الغواص وبطرس البستاني في دائرة المعارف إلى إثبات ألف ابن إذا لم يكن الأب مباشراً .

واستدرك عبد الفتاح خليفة الأب غير المباشر إذا اشتهر به .

قال أبو عبد الرحمن : ووجهه القياس على ما ناب عن العلم من لقب أو صناعة مثل محمد بن القاضي .

وهو استدراك وجيه فأنت تقول : علي ابن سعيد بن حزم . فتثبتها في ابن التي قبل سعيد ، لأن سعيداً أب غير مباشر إذ الأب المباشر أحمد .

ولا تثبتها في ابن قبل حزم وإن كان حزم أباً غير مباشر لأنه شهر بالجد حزم إلا أنني أرى حذفها بإطلاق ما دام الأب غير مباشر .

ومن ساق سلسلة نسب فيها أب مباشر ساقط ولكنه يجهل سقوطه فالأصل أن لا يثبت ألف ابن ، فإن كان يعلم بالساقط ولكنه لا يحقق اسمه فعليه إثبات الألف ليعلم السقط .

وأما كلام الأئمة عن ألف الوصل فإليك سياقه :

أ ـ الألف في اسم :

الألف في اسم ألف وصل لأن تصغيره سمي ، فكان حذفها دليلاً على أنها ألف وصل[1] ، وقد أجمع الكتاب على حذفها بشرطين :

١ ـ أن تكون اسم مضافة إلى لفظ الجلالة .

٢ ـ أن يستفتح بها الكلام .

فالأصل أن يقال : باسم الله .

ولكنهم حذفوها فقالوا بسم الله ، لأنها في هذه الحالة ذات الشرطين الآنفي الذكر مأمونة اللبس لا يمكن أن يوقع حذفها في لبس .

وسر هذا الأمان من اللبس ما بينه أبو محمد بن قتيبة بقوله : (لأنها كثرت في هذه الحال على الألسنة في كل كتاب يكتب ، وعند الفزع والجزع ، وعند الخبر يرد ، والطعام يؤكل ، فحذفت الألف استخفافاً . اهـ)[2] .

قال أبو عبد الرحمن : إنما حذفت استخفافاً مع أمن اللبس ، فحذفها خلاف الأصل مرهون بأمن اللبس ، وما عدا هذه الحالة ـ بهذين الشرطين ـ فيجب كتابتها

---

(١) راجع أدب الكتاب للصولي ص ٣٣ ـ ٣٤ .

(٢) أدب الكاتب ص ١٨٤ .

كقولك : باسمكم جميعاً رفعت الطلب ، وابدأ باسم الله ، وباسمك اللهم .

وذكر ابن الحاجب أن حذف الألف من بسم الله الرحمن الرحيم لكثرته بخلاف باسم الله وباسم ربك ونحوه[3] .

قال أبو عبد الرحمن : تعليل ابن قتيبة وابن الحاجب بكثرتها هو في الواقع تعليل لأمن اللبس ، وأمن اللبس علة حذفها .

قال أبو عبد الرحمن : وإليكم نصوص عدد من الكتاب واللغويين في هذا المعنى .
قال الصولي : « أجمع القراء وكتاب المصاحف على حذف الألف من بسم الله الرحمن الرحيم في فواتح السور والكتب ، وعلى كتبهم إياها في قوله ﴿ فسبح باسم ربك العظيم ﴾ [سورة الواقعة/٥٦] لأنها وقعت موقعاً معروفاً لا يجهل القارىء معناه وكثرت فاستحق طرحها ، إذ كان من شأن العرب التخفيف إذا عرف المعنى ولم يكثر استعمالها في قوله ﴿ فسبح باسم ربك العظيم ﴾ وأشباه ذلك ، لأنه لم يكثر ككثرته مع الله عز وجل ، فحملهم كثرة الاستعمال ومعرفة المعنى لأنه يقال : بدأت بسم الله ، فحذفت بدأت ، ثم حذفت الألف في الخط .

وحذف قوم السين وذلك مكروه ، لأن حروف الزيادة والنقصان الألف والواو والياء ، فحذفت الألف وليست السين كذلك .

روي أن كاتب عمرو بن العاص كتب إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه : (بم الله) باء وميماً وحذف السين ، فأمر عمر بضربه فضرب ، فقيل : في أي شيء ضرب ؟ .

فقيل : في سين ، فضربت مثلاً .
ويصير إذا حذفت السين كأنه بم الله و « بم » و « لم » يستفهم بهما[4] وألف

(٣) راجع شرح الأستراباذي ٣٢٨/٣ و ٣٣٠ .
(٤) يعلل عدم حذف السين هنا بعدم أمن اللبس .

اسم لا تحذف إذا أضيفت إلى غير الله .

ولا تحذف في غير الله من الصفات مثل اللام[٥] في قولك : لاسم الله حلاوة في القلوب وليس اسم كاسم[٦] الله لا بد من إثباتها .

وأجاز الكسائيّ طرح الألف في قولهم : باسم الخالق ، وباسم الرحمن .

وغيره يأبى ذلك ولا يجيزه إلا في بسم الله وحده وعلى هذا العمل وهو الصواب .

وكتبوا الرحمن بغير ألف لكثرة الاستعمال وأن المعنى لا يخل »[٧] .

قال أبو عبد الرحمن : إنما ذكر حذف ألف الرحمان للدلالة على أن المراعى أمن اللبس لكثرة الاستعمال .

وقال الصولي أيضاً : « يختار الكاتب أن يبدأ بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم من حاشية القرطاس ، ثم يكتبون الدعاء من تحته مساوياً ، ويستقبحون أن يخرج الكتاب عن بسم الله الرحمن الرحيم فاضلاً بقليل ، ولا يكتبونها وسطاً ، ويكون الدعاء فاضلاً[٨] وإنما يفعل ذلك بالتراجم[٩] .

ومن الكتاب من يرى أن يجعله وسطاً في أسفل الكتاب بعد انقضاء الدعاء الثاني والتاريخ إذا احتاج إلى تبيين نسخة كتاب متقدم أو حساب ليفرق بين منزلته من صدر الكتاب وبين عجزه ، وقد ذهب إليه قوم .

ولا يفسح ما بين بسم الله الرحمن الرحيم وبين السطر الذي يتلوه من الدعاء ،

---

(٥) أي تكتب الألف مع الباء في باسم كما تكتب مع اللام في لاسم .

(٦) ومثل الكاف أيضاً في كاسم .

(٧) أدب الكتاب للصولي ص ٣٥ — ٣٦ .

(٨) أي يكون الدعاء من أول السطر تحت البسملة ، وتكون هي وسط السطر ، فيكون الدعاء فاضلاً أي زائداً عليها بالمسافة .

(٩) أي العناوين تكتب وسط السطر ويكون ما تحتها زائداً عليها بالمسافة من يمين .

ولكن يفسح ما بين الدعاء إذا استتم وبين سائر المخاطبة .

ولا يتجاوز بالدعاء ثلاثة أسطر ولا يستتم السطر الثالث على المشهور من مذاهب أجلاء الكتاب »[10] .

وقال ابن درستويه : « وقد يحذف الكتاب ألف اسم إذا وقع بين الباء وبين الله فيكتبون بسم الله لما كان مفتتحاً لكل قول وعمل وكتاب ، وكانت الألف حرف وصل وعرف معناه حذفتموه تخفيفاً ، ولا يجوز أن يفعل ذلك بغيره ولا به مع غير الباء وغير الله عز وجل لأنه شاذ عن القياس[11] » .

وقال الشيخ عبد الفتاح خليفة : « وتحذف ألف اسم في البسملة التامة مثل بسم الله الرحمن الرحيم بشرط ألا يذكر المتعلق متقدماً أو متأخراً ، فإن ذكر ثبتت الألف كقولك أستعين باسم الله الرحمن الرحيم ، وكقولك باسم الله الرحمن الرحيم أستعين .

وكذلك إن لم تكن تامة مثل : ﴿ باسم الله مجريها ومرساها ﴾ [سورة هود/٤١][12] » .

ب ـ الألف في ابن :

الألف في ابن ألف وصل ، والأصل أن تكتب مطلقاً ، إلا أن الكتاب استباحوا حذفها إذا وقعت بين علمين وكانت صفة للأول مضافة إلى الثاني على أن يكون العلم الأول ابناً مباشراً للثاني[13] وأن لا تكون ابن في أول السطر .

فإباحة حذف الهمزة إذن مشترط له ثلاثة قيود :

---

(١٠) أدب الكتاب ص ٣٦ .

(١١) الكتاب لابن درستويه ص ٧٧ .

(١٢) نخبة الإملاء ص ٥٣ .

(١٣) قال عبد السلام محمد هارون في قواعد الإملاء ص ٣٩ : ولو ادعاء .

١ ـ أن تكون ابن بين علمين ظاهرين .

٢ ـ أن يكون العلم الأول ابناً مباشراً للثاني .

٣ ـ أن لا تكون (ابن) أول السطر ، أو أول الكلام .

واستثنوا من هذه الإباحة تنوين العلم الأول ، فإذا نون أثبتت ألف ابن بعده مثل إنما قلدت علياً ابن أحمد بن حزم ـ فتنون ياء علي ـ .

قال أبو محمد بن قتيبة : « وإذا أنت لم تلحق في ابن ألفاً لم تنون الاسم قبله ، وإن ألحقت فيه ألفاً نونت الاسم »[١٤] .

وقاسوا على العلم الثاني الذي تضاف إليه ابن اللقب ، وذلك حينما تقع ابن بين علم ولقب غلب على العلم الثاني ، أو كان صناعة مشهورة قد عرف بها كزيد ابن القاضي ومحمد بن الصائغ .

فهذه تحذف فيها الألف .

قال أبو عبد الرحمن : كان عليهم أن يقيسوا على ذلك العلم الأول إذا كان مما غلب من كنية أو لقب كأبي محمد علي بن حزم ، وملاعب الأسنة بن مالك ما دام الأب مباشراً .

قال أبو عبد الرحمن : وما عدا كل ذلك فتثبت الألف .

وتسقط بعد همزة الاستفهام كغيرها من ألفات الوصل .

وتحذف بعد حرف النداء .

قال الصولي : « ألف الوصل لا يجوز إسقاطها من الخط إلا في ثلاثة مواضع : تحذف من بسم الله الرحمن الرحيم وقد ذكرنا ذلك .

---

(١٤) أدب الكاتب ص ١٨٥ .

وتسقط من ابن إذا جاء بعد اسم ظاهر في معنى فلان وكان مضافاً إلى اسم ظاهر كالاسم الأول وكان الابن نعتاً للاسم ، كقولك مررت بزيد بن محمد .

وجاز إسقاط الألف لأن الاسم الأول والآخر قد دلا على الابن ، فعرف موضعهما فحذفت .

وإنما فعلوا ذلك للإيجاز .

فعلى هذا أجر الابن ما دام الابن واحداً ، فإذا ثنيت كتبت جاءني زيد ومحمد ابنا عبد الله ، كان بالألف .

وإذا كان الابن مبتدأ لم يجز إسقاط الألف منه لأنه لم يأت قبله ما يدل عليه .

وكذلك إذا كان خبراً قبح إسقاط الألف كقولك : إن محمداً ابن زيد وإن عثمان ابن زيد ، لأنه كالمبتدأ ، ولئلا يشبه الخبر النعت .

وكذلك إذا أضيفت إلى اسم ليس في معنى فلان كقولك زيد ابن الرجل الصالح ، وكذلك إذا أضيفت إلى مكنى عنه ، كقولك زيد ابنك أثبت الألف من هذا كله .

فإذا صرت إلى المؤنث كتبت فلانة ابنة فلان بالألف ، لا يجوز إسقاطها لأن النسب بالنساء لم يكثر فيعرف موضعه كما كثر في الرجال ، ولأن في ابنة لغة أخرى يقال بنت بالتاء ، ومن العرب من يجعل الهاء في ابنة تاء لأنه ينوي الكلام على الإضافة ، لأن الهاء تصير في ابنة تاء لئلا يلتبس فيقال ابنت »[15] .

وقال أبو محمد بن قتيبة : « وابن إذا كان متصلاً بالاسم وهو صفة كتبته بغير ألف تقول : هذا محمد بن عبد الله ، ورأيت محمد بن عبد الله ، ومررت بمحمد ابن عبد الله .

---

(١٥) أدب الكاتب ص ٢٤٣ — ٢٤٤ .

فإن أضفته إلى غير ذلك أثبت الألف ، نحو : هذا زيد ابنك ، وابن عمك ، وابن أخيك .

وكذلك إذا كان خبراً كقولك أظن محمداً ابن عبد الله ، وكان زيد ابن عمرو ، وأن زيداً ابن عمرو .

وفي المصحف ﴿ قالتِ اليهودُ عزيرٌ ابن الله وقالتِ النَّصَارى المسيحُ ابنُ الله ﴾ [سورة التوبة/٩] كتبا بالألف ، لأنه خبر .

وإن أنت ثنيت الابن ألحقت فيه الألف صفة كان أو خبراً ، فقلت : قال عبد الله وزيد ابنا محمد كذا وكذا ، وأظن عبد الله وزيداً ابني محمد .

وإن أنت ذكرت ابناً بغير اسم فقلت : جاءنا ابن عبد الله كتبته بالألف .

وإن نسبته إلى غير أبيه فقلت : هذا محمد ابن أخي عبد الله ألحقت فيه الألف .

وإن نسبته إلى لقب قد غلب على اسم أبيه أو صناعة مشهورة قد عرف بها كقولك : زيد بن القاضي ، ومحمد بن الأمير : لم تلحق الألف ، لأن ذلك يقوم مقام اسم الأب[١٦] .

وقال ابن الحاجب : « ونقصوا من ابن إذا وقع صفة بين علمين ألفه ، مثل هذا زيد بن عمرو ، بخلاف زيد ابن عمرو وبخلاف المثنى .

وقال الرضي مفسراً هذه العبارة : « قوله (إذا وقع صفة) احتراز من كونه خبراً لمبتدأ نحو : زيد ابن عمرو ، وقوله (بين علمين) احتراز من مثل جاءني زيد ابن أخينا ، والرجل ابن زيد ، والعالم ابن الفاضل ، وذلك لأن الجامع للوصفين كثرة الاستعمال ، فحذف ألف ابن خطاً كما حذف تنوين موصوفه لفظاً على ما ذكرنا في باب النداء »[١٧] .

---

(١٦) أدب الكاتب ص ١٨٤ .

(١٧) شرح شافية ابن الحاجب ٣/٣٣١ .

وقال ابن درستويه : « ومنه ألف الوصل من ابن خاصة إذا كان صفة لعلم أو ما أشبه العلم من كنية معروفة أو لقب غالب أو صفة مشهورة مضافاً إلى مثل ذلك ، فإنها تحذف من الكتاب كما يحذف التنوين من الموصوف بابن في هذه المواضع من اللفظ ، ليكون في الخط دليل على ما حذف من اللفظ إذ كان التنوين ساقطاً من الخط على كل حال ، وذلك مثل محمد بن عبد الله ، وعلي بن أبي طالب ، وثابت ابن قطنة ، وأبي عمرو بن العلاء ، وفلان بن الخليفة ، وفلان بن فلان ، وهيان ابن ميان ، وطامر بن طامر ، لأنها كنايات عن تلك الأشياء .

فإن لم يكن ابن صفة لشيء من ذلك ، وكان مضافاً إلى مضمر أو مبهم أو شيء غير ما وصفنا ، أو كان مثنى أو مؤنثاً لم يجز حذف ألفه من الخط ، كما لا يجوز حذف تنوينه من اللفظ ، وذلك مثل فلان ابن الحمال ، وزيد ابن هذا ، وهو ابن زيد ، وهذا ابنك ، ومريم ابنة عمران ، وزيد وعمرو ابنا فلان .

فإن كان قد اضطر شاعر فنون مثل هذه الأسماء الموصوفة بابن وجب إثبات الألف في الخط أيضاً ، كقول الراجز :

جارية من قيس ابن ثعلبة »[18] .

وقال بطرس البستاني : « وتحذف ألف ابن في الخط كما تحذف في اللفظ إذا وقع صفة بين علمين .. تقول : إسحاق بن إبراهيم فتكون الباء ساكنة يستعان على التلفظ بها بحركة ما قبلها .

ولكن إذا كان الأكثرون لا يحركون ما قبلها كانوا يحركون الباء بالكسر فيقولون إسحاق بن إبراهيم وهو من أقبح الأغلاط ، فالأجدر بهم والحالة هذه أن يعتبروا الهمزة موجودة .

---

(١٨) أدب الكاتب ص ٧٦ — ٧٧ .

فلو وقع الابن غير صفة لم تحذف ألفه .. تقول إن إسحاق ابن إبراهيم .

وكذلك لو كان مضافاً إلى أمه ، كالحسين ابن فاطمة أو إلى غير أبيه كعلي ابن عبد المطلب أو كان مثنى كالحسن والحسين ابني علي أو كان أول سطر(١٩) .

وقال عبد الفتاح خليفة : « وتحذف ألف ابن وابنة كذلك إذا وقع أحدهما مفرداً غير أول سطر ولا مقطوع الهمزة لوزن(٢٠) ولم يكن بدلاً ولا خبراً ولا مسؤولاً عنه ، وكان بين علمين مباشرين وثانيهما أب للأول أو بمنزلة الأب (وهو ما اشتهر به من أم أو جد أو وصف وكان الابن أو الابنة نعتاً للأول غير مقطوع مثل : محمد بن عبد الله وعمر بن الخطاب ومحمد بن أبي بكر وعيسى بن مريم ومحمد بن الأمير وفلان بن فلان وعبد الله بن مسعود (مسعود جده وأبوه عتيبة) ومريم بنة عمران وعائشة بنة أبي بكر وزينب بنة الإمام وفلانة بنة فلان ! .

وأرى أن لفظ الشيخ والمعلم والحاج والسيد والأستاذ وما شاكلها كالعلم لأنها ألقاب فتحذف معها ألف ابن وابنة إذا وجدت الشروط فتقول أحمد بن الشيخ إسماعيل ، وإبراهيم بن المعلم حسن ، وعلي بن السيد عمر ، وكامل بن الأستاذ إبراهيم .

وهكذا ابنة بخلاف الحسن والحسين ابنا علي لأن الابن مثنى ، وبخلاف الحسن بن علي لأنه خبر ، وهل عائشة ابنة أبي بكر بالمدينة ؟ لأنه مستفهم عنه ، وجاء ابن إبراهيم لأنه ليس بين علمين ، وهذا محمد الكريم ابن علي ، لأنه مفصول عن العلم قبله ، وعليّ ابن عم محمد ، لأنه مفصول العلم الثاني ، وسلمى ابنة أخت فاطمة ، لأن الثاني ليس علماً ، وهذه فاطمة ابنة محمد بنصب ابنة ، لأنه مقطوع ، وعليّ ابن أبي طالب لوقوع ألفه أول السطر .

(١٩) دائرة المعارف ٣٤٣/١ .

(٢٠) أي لضرورة الوزن في الشعر كما مر في بيت : جارية من قيس بن ثعلبة .

وأرى أن تحذف ألفه ما دام بين علمين مستوفياً الشروط مع وقوعه أول السطر »[21] .

جـ ـ الألف مع ابنة :

تكتب الألف مع ابنة إلا إذا حذفت التاء المربوطة فتحذف الألف فتقول : هند بنت محمد ، وإذا دخلت الألف ثبتت التاء المربوطة .

قال ابن قتيبة : هو أفصح ... قال الله عز وجل : ﴿ ومريمُ ابنةُ عِمران ﴾ [سورة التحريم/٦٦] .

د ـ حذف ألف الوصل وألف لام التعريف بعد همزة الاستفهام :

قال الرماني : إذا دخلت همزة الاستفهام على همزة الوصل ثبتت وسقطت همزة الوصل .

وإن كانت همزة الوصل مع لام المعرفة مدت و لم تحذف ، لئلا يشتبه الاستفهام بالخبر ، وذلك كقولك : الرجل قال ذلك أم المرأة ؟ ... قال الله تعالى : ﴿ آللهُ خيرٌ أمَّا يُشركون ﴾ [سورة النحل/٥٩] .

وقال ابن درستويه : « وإن كانت ألف وصل أسقطت من الكتاب كما تسقط من اللفظ لمجيء حرف الاستفهام وضعف ألف الوصل ، وأنه لا يلتبس الاستفهام بالخبر ها هنا لانفتاح همزة الاستفهام ، وأن ألف الوصل تكون مفتوحة إلا في بعض المواضع ، ولأن اجتماع المثلين مستثقل ، فمن ذلك قول الله عز وجل : ﴿ أتخذناهم سِخريّاً أم زاغتْ عنهم الأبصار ﴾ [سورة ص/٦٣] . وقوله ﴿ أَطَّلَعَ الغيبَ أم اتَّخَذَ ﴾ [سورة مريم/١٩] وقولك : ابنك هذا أم أخوك ؟ . وقولك : اسمك أحسن أم كنيتك ؟ .

---

(٢١) نخبة الإملاء ص ٥٣ ــ ٥٤ .

ومن ذلك قول ذي الرمة :

أستحدثَ الركبُ عن أشياعهم خبراً
أم عاودَ القلب من إطرابه طرب

وتجري ألف لام التعريف هذا المجرى وإن كانت مفتوحة لأنها ألف وصل ومعها لام وصورتها واحدة ، وهي أكثر استعمالاً من سائر ألفات الوصل ، وإنما فتحت لكثرة استعمالها وأصلها الكسر . وذلك مثل قوله الله عز وجل : ﴿ آللهُ أذنَ لكم أم على الله تَفترون ﴾ [سورة يونس/٥٩] وقوله : ﴿ آلأنَ وقد عصيت قبل ﴾ [سورة يونس/١٥] .

وقد فتحت ألف الوصل في القسم أيضاً لكثرته في الكلام وذلك قولهم : أيم الله بالفتح والكسر ، وأيمن الله بالفتح لا غير .

ويدلك على أن ألف أيمن ألف وصل قول الشاعر :

فقالَ فريقُ القوم لما نشدتهم نعم وفريق ليمن الله ما ندري

لأنه[٢٢] قال : لعمر الله ما ندري ، وكذلك يقولون : ليمن الله ، فإنما دخلت ألف الوصل على أيم كما دخلت على اسم وابن وغيرهما من الأسماء المنقوصة الأواخر ، وأجري أيمن مجرى أيم .

ويجب حذف هذه الألف مع همزة الاستفهام في الكتاب على ما فسرنا ، وهذه سبيل ما اطرد من هذا الباب ، وقد شذت منه كلمات تذكر في مواضعها إن شاء الله[٢٣] .

وقال أبو محمد بن قتيبة : « إذا دخلت ألف الاستفهام على ألف الوصل ثبتت

---

(٢٢) لعل الصواب : كأنه قال .

(٢٣) الكتاب ص ٢٦ — ٢٧ .

ألف الاستفهام وسقطت ألف الوصل في اللفظ والكتاب . قال الله تعالى : ﴿ سواءٌ عليهم أستغفرتَ لهم ﴾ [سورة المنافقون/٦] ومثله : ﴿ أصطفى البناتِ على البنين ﴾ [سورة الصافات/١٥٣] .

وتقول إذا استفهمت : أشتريتَ كذا ؟ . وأفتريت على فلان ؟ .

وإذا أدخلت ألف الاستفهام على الألف واللام اللتين للتعريف ثبتت ألف الاستفهام وحدثت بعدها مدة نحو قول الله عز وجل : ﴿ آللهُ خيرٌ أمَّا يُشركون ﴾ [سورة النمل/٥٩] و ﴿ آلآنَ وقد عصيتَ قبلُ ﴾ [سورة يونس/٩١] .

وتقول : آلرجل قال ذاك ؟ .. تكتبه بالألف ، ولا تبدل من المدة شيئاً »[٢٤] .

وقال ابن الحاجب : « ونقصوا من نحو : أبنك بار ؟ في الاستفهام ، و ﴿ أصطفى البناتِ ﴾ [سورة الصافات/١٥٣] ألف الوصل . وجاء في الرجل الأمران .

وفسر الرضي ذلك بقوله : « قوله : أبنك بار ؟ و ﴿ أصطفى البنات ﴾ ؟ : يعني إذا دخلت همزة الاستفهام على همزة وصل مكسورة أو مضمومة فإنهم يحذفون همزة الوصل خطاً ، كراهة اجتماع ألفين ، ودلالة على وجوب حذفها لفظاً بخلاف نحو الرجل ، فإنه يجوز فيه الحذف كراهة اجتماعهما خطاً ، ويجوز الإثبات دلالة على إثباتها لفظاً »[٢٥] .

وقال الشيخ عبد الفتاح خليفة : « تحذف ألف الوصل في ابن وابنة واسم إذا دخلت عليها همزة الاستفهام مثل : أسمك علي ؟ وأبنك هذا ؟ وأبنتك هذه ؟ .

وقصر صاحب المطالع الحذف على ألف ابن وابنة واسم . وأرى أن يلحق بها

---

(٢٤) أدب الكاتب ص : ١٨٧ – ١٨٨ .

(٢٥) شرح الشافية ٣/٣٣١ .

ألف امرؤ وامرأة واثنين واثنتين ، فتحذف ألفها عند دخول همزة الاستفهام عليها مثل : أمرؤ عندك أم امرأة ، وأمرأة عندك أم رجل ، وأثنان عندك أم واحد ، وأثنتان عندك أم ثلاث ؟ »[٢٦] .

وقال عبد العليم إبراهيم : « إلا إذا كانت همزة الوصل هي همزة أل التعريفية فإنها لا تحذف بعد همزة الاستفهام ، وإنما تكتب هي وهمزة الاستفهام ألفاً عليها مدة »[٢٧] .

هـ ـ ألف الوصل على العموم ، وأماكن وجودها :

قال ابن جني : « وأما همزة الوصل فموضع زيادتها الفعل ، وقد زيدت في أسماء معلومة ، وحرف واحد .

فأما الفعل فيقع منه في موضعين : أحدهما الماضي إذا تجاوزت عدته أربعة أحرف وأولها الهمزة فهي همزة وصل ، وذلك نحو اقتدر ، وانطلق ، واستخرج ، واحمر ، واصفارٌ .

والموضع الآخر : مثال الأمر من كل فعل انفتح فيه حرف المضارعة وسكن ما بعده ، وذلك نحو يضرب ويقتل وينطلق ويقتدر .

فإذا أمرت قلت : اضرب ، انطلق ، اقتدر .

فإن قلت : فقد نراهم يقولون يأخذ ويأكل ويأمر ، فيفتح حرف المضارعة ، ويسكن ما بعده ، وإذا أمروا قالوا : خذ وكل ومر ، بلا همزة وصل ؟ .

---

(٢٦) نخبة الإملاء ص ٥٢ ــ ٥٣ .

(٢٧) الإملاء والترقيم ص ٧٦ .

وعن ابن وابنة راجع : المعين للدكتور محمد ألتونجي ص ١٩٢ ــ ١٩٣ والإملاء والترقيم لعبد العليم إبراهيم ص ٧٥ ــ ٧٦ ، ودليل الإعراب والإملاء ص ٤٠ ، ومعجم الشامل ص ٤٢ وص ١٢ .

فالقول في هذا : أن أصله أؤخذ وأؤكل وأؤمر ، فلما اجتمعت همزتان وكثر استعمال الكلمة حذفت الهمزة الأصلية ، فزال الساكن ، فاستغني عن الهمزة الزائدة ، وقد أخرجن عن الأصل : أؤخذ وأؤكل وأؤمر .

واعلم أن هذه الهمزة إنما جيء بها توصلاً إلى النطق بالساكن بعدها لما لم يمكن الابتداء به ، وكان حكمها أن تكون ساكنة ، لأنها حرف جاء لمعنى ولا حظ له في الإعراب ، وهي في أول الحرف كالهاء التي لبيان الحركة بعد الألف في آخر الحرف في وازيداه وواعمراه ووا أمير المؤمنيناه ، فكما أن تلك ساكنة فكذلك كان ينبغي في الألف أن تكون ساكنة .

وكذلك أيضاً نون التثنية ، ونون الجمع ، والتنوين .. هؤلاء كلهن سواكن ، فلما اجتمع ساكنان هي والحرف الساكن بعدها كسرت لالتقائهما ، فقلت : اضرب ، اذهب ، ولم يجز أن يتحرك ما بعدها لأجلها من قبل أنك لو فعلت ذلك لبقيت هي أيضاً في أول الكلمة ساكنة ، فكان يحتاج لسكونها إلى حرف قبلها محرك يقع الابتداء به ، فلذلك حركت هي دون ما بعدها .

فإن قال قائل : ولم اختيرت الهمزة ليقع الابتداء بها دون غيرها من سائر الحروف نحو الجيم والطاء وغيرهما ؟ .

فالجواب : أنهم إنما أرادوا حرفاً يتبلغ به في الابتداء ، ويحذف في الوصل للاستغناء عنه بما قبله ، فلما اعتزموا على حرف يمكن حذفه واطراحه مع الغنى عنه جعلوه الهمزة ، لأن العادة فيها في أكثر الأحوال حذفها للتخفيف ، وهي مع ذلك أصل ، فكيف بها إذا كانت زائدة ؟ .

ألا تراهم حذفوها أصلاً في نحو خذ وكل ومر وويلمه[٢٨] وناس والله في أحد

---

(٢٨) أصلها : ويل أمه .

قولي سيبويه[٢٩] .

وقالوا : ذن لا أفعل ، فحذفوا همزة إذن .

وقال الآخر :

وكان حاملكم منا ورافدكم وحامل المين بعد المين والألف

أراد المئين فحذف الهمزة ، وأراد الألف فحرك اللام ضرورة[٣٠] .

وقالوا : جا يجو ، وسا يسو بلا همز ، وله نظائر .

ولو أنهم زادوا في مكانها غيرها لما أمكن حذفه ، لأنه لم يحذف غيرها من الحروف كما حذفت هي ، فكانت الهمزة بالزيادة في الابتداء أحرى من سائر الحروف .

وإن شئت فقل : إنما زادوا الهمزة هنا لكثرة زيادة الهمزة أولاً ، نحو أفكل وأبدع وأبلم وأصبع وأترجة وإزفنة[٣١] .

ولم تكثر زيادة غير الهمزة أولاً كزيادتها هي أولاً . فلما احتاجوا إلى زيادة حرف في أول الكلمة ، وشرطوا على أنفسهم حذفه عند الغنى عنه وذلك في أكثر أحواله (لأن الوصل أكثر من الابتداء والقطع) .. لم يجدوا حرفاً يطرد فيه الحذف اطراده في الهمزة ، فأتوا بها دون غيرها من سائر حروف المعجم ، لا سيما وهي كما قدمنا أكثر الحروف زيادة في أوائل الكلم ، فلذلك زادوا همزة الوصل دون غيرها مما عداها ، فاعرفه .

---

(٢٩) كما في الكتاب ٣٠٩/١ فإنه قال : وكأن الاسم والله أعلم إله .. فلما أدخل فيه الألف واللام حذفوا الألف ، وصارت الألف واللام خلفاً منها . وأما قوله الثاني ففي الكتاب ١٤٤/٢ ــ ١٤٥ حيث جعل أصل الاسم لاه .

(٣٠) قال محقق سر صناعة الإعراب الدكتور حسن هنداوي : وقيل : أراد الآلاف فحذف للضرورة .

(٣١) الإزفنة : الجماعة .

وأما زيادتها في الأسماء فعلى ضربين :

أحدهما أسماء هي مصادر ، والآخر أسماء غير مصادر .

فأما المصادر فكل مصدر كانت في أول فعله الماضي همزة وصل ووقعت في أوله هو أيضاً همزة فهي همزة وصل ، وذلك نحو اقتدر اقتداراً واشتغل اشتغالاً واستخرج استخراجاً ، فهذه المصادر .

ومنها اطيَّر اطَّيُّراً ، واثاقل اثَّاقُلاً ، و ﴿ اداركوا فيها ﴾ ادَّارُكاً [سورة الأعراف/٣٨] .

وأما الأسماء التي فيها همزة وصل فهي عشرة أسماء ، معدودة ، وهي : ابن ، وابنة ، وامرؤ ، وامرأة ، واثنان ، واثنتان ، واسم ، واست ، وابنم بمعنى ابن ، وايمن في القسم . قال :

فقال فريق القوم لما نشدتهم نعم وفريق لايمن الله ما ندري

وقال الآخر :

وهل لي أمٌّ غيرها تعرفونها أبى الله إلا أن أكون لها ابنما

أي ابناً .

وأما الحرف الذي زيدت فيه همزة الوصل فلام التعريف ، وذلك نحو الغلام والجارية ، والقائم والقاعد .

وإنما جيء بها أيضاً لسكون لام التعريف ، وسنذكر العلة التي سكنت لها هذه اللام في حرف اللام بإذن الله[٣٢] .

---

(٣٢) قال ابن جني في سر صناعة الإعراب ٣٤٦/١ : « وأما لم سكنوه (يعني حرف لام التعريف) ؟ .

فالجواب عنه : أن تسكينه أشد وأبلغ في إضعافهم إياه وإعلامهم حاجته إلى ما اتصل به ، لأن الساكن أضعف من المتحرك وأشد حاجة وافتقاراً إلى ما يتصل به » .

واعلم أن هذه الهمزة أبداً في الأسماء والأفعال مكسورة إلا أنها قد ضمت من الأفعال في كل موضع كان ثالثها مضموماً ضماً لازماً ، وذلك نحو اقتل واخرج وانطلق بزيد واستخرج المال .

وحكى قطرب على طريق الشذوذ اقتل .. جاء على الأصل ، وإنما ضموا الهمزة في هذه المواضع كراهية الخروج من كسر إلى ضم بناء لازماً ، ولم يعتدوا الساكن بينهما حاجزاً لأنه غير حصين .

فإن قلت : فما بالهم قالوا للمرأة اغزي اغدي ، فضموا الهمزة والثالث مكسور ؟ .

فالجواب : أنه إنما ضم هذا لأجل أن الأصل اغزوي واغدوي ، ثم اعتلت الواو ، فحذفت ووليت الياء الزاي والدال ، فانكسرتا من أجلها ، وإنما الضمة في الهمزة مراعاة للأصل كما تقول في الصحيح : اقتلي ، ادخلي ، اخرجي .

فإن قلت : فلم كسرت الهمزة في نحو : ارموا ، اقضوا ، اشروا ، والثالث مضموم ؟ .

فالجواب هنا كالذي قبله ، وذلك أن أصل هذا ارميوا واقضيوا ، ثم حذفت الياء وانضم ما قبلها ، فبقيت الهمزة هنا مكسورة كما بقيت فيما قبل مضمومة .

فأما لام التعريف فالهمزة معها مفتوحة ، وذلك لأن اللام حرف ، فجعلوا حركة الهمزة معها فتحة ، لتخالف حركتها في الأسماء والأفعال .

فأما أيمن في القسم ففتحت الهمزة فيها وهي اسم من قبل أن هذا اسم غير متمكن ، ولا يستعمل إلا في القسم وحده ، فلما ضارع الحرف بقلة تمكنه فتح تشبيهاً بالهمزة اللاحقة لحرف التعريف ، وليس هذا فيه إلا دون بناء الاسم ، لمضارعته الحرف .

وأيضاً فقد حكى يونس : ايم الله بالكسر ، فقد جاء فيه الكسر أيضاً كما ترى .

ويؤكد عندك أيضاً حال هذا الاسم في مضارعته الحرف أنهم قد تلاعبوا به وأضعفوه ، فقالوا مرة ايمن الله ، ومرة ايم الله ، ومرة م الله ، ومرة م الله .

وقالوا : من ربي ومن ربي ، فلما حذفوا هذا الحذف المفرط ، وأصاروه من كونه على حرف واحد إلى لفظ الحروف قوي شبه الحرف عليه ، ففتحوا همزته تشبيهاً بهمزة لام التعريف .

فأما العلة التي لها سكنت أوائل الأسماء والأفعال حتى احتيج لذلك إلى همزة الوصل فقد ذكرتها في كتابي في شرح تصريف أبي عثمان رحمه الله »[٣٣] .

---

(٣٣) سر صناعة الإعراب ١/١٢٦ — ١٣٢ الطبعة الأولى ، ١/١١١ — ١١٧ طبعة سنة ١٤٠٥ هـ بتحقيق الدكتور حسن هنداوي .. وقال ابن جني في المنصف ١/٥٥ — ٥٨ :
فإن قلت : ولم سكنوا أوائل الأفعال حتى احتاجوا إلى همزة الوصل ؟ .
قيل : إنما كان ذلك لأن الأفعال موضوعة للتوهين والإعلال لتصرفها ، وأنها لا تتقار على حال واحد ، فلذلك كثر فيها الاعتلال .
ألا تراهم أمالوا مثل صار وطاب مع أن فيهما حرفاً مستعلياً لأنهما فعلان ، ولم يجيزوا ذلك في صالح وخالد لأنهما اسمان ؟ ! .
فإن قلت : ما تنكر أن تكون الإمالة إنما حسنت في مثل صار وطاب لأن ألفهما منقلبة عن ياء ، وألف صالح وخالد ليست منقلبة عن ياء ؟ ! .
قيل : يدل على أن الإمالة لم تجب من أجل انقلاب الألف عن الياء أنهم قد أمالوا خاف وأصل ألفه من الواو لأنه من الخوف .
فإن قيل : فما تنكر أن تكون الإمالة في خاف إنما حدثت لأن الواو كانت مكسورة في الأصل خوف ؟ .
قيل : يدل على أنه لم تمل لأن أصل حركة الواو الكسرة أنهم قد أمالوا طاب وأصله طيب بالفتح فأمالوا ولا كسر فيه .
وأيضاً فإن انكسار الحرف لا يجيز إمالته ، وليس هذا مذكوراً في الأسباب الستة الحادثة =

وقال أبو بكر ابن الأنباري : « وألف الوصل تعرف بسقوطها من الدرج وبفتح أول المستقبل وهي مبنية على ثالث المستقبل ... إن كان الثالث مكسوراً أو مفتوحاً كسرت ، وإن كان مضموماً ضممت ، فتبتدىء قوله عز وجل : ﴿ أن اضرب ﴾

= عنها الإمالة ، وإنما تحدث الإمالة عن الكسرة إذا كانت قبل الحرف الممال أو بعده لا فيه نحو عماد وهذا حاتم .

فلما كانت الأفعال غير لازمة لموضع واحد ولا متقارة على سنن تسلط عليها الإعلان والتوهين فشجعهم ذلك على أن سكنوا أوائلها حتى احتاجوا إلى همزة الوصل ، وهذا من أغلظ ما جرى على الأفعال .

فأما دخول هذه الهمزة في نحو اضرب واقتل وجميع ما كانت حروف المضارعة منه مفتوحة وما بعدها ساكن فإنما وجب لأن حرف المضارعة حذف لئلا يلتبس الأمر بالخبر فلما حذف الحرف لم يجز الابتداء بالساكن فجيء بالهمزة فقالوا : اقتل واستخرج وانطلق ونحو ذلك .

فإن قلت : فإن الأسماء أيضاً لا تتقار على حالة واحدة وقد يدخلها الحذف والتحقير والتكسير والترخيم والنسب ، وهذا كله مما يغير فيه الاسم عما كان عليه ؟ .

قيل : إن الأسماء وإن كانت كما ذكرت ، فهي (لقوتها وتمكنها وأنها الأول وهي مستغنية عن الأفعال) أثبت من الأفعال ، وهي في الصحة أقعد والاعتلال منها أبعد ، إلا أنه لما كان في الأسماء ما ذكرته من الحذف والتحقير والتكسير ونحوها ، كان بين الأسماء والأفعال تناسب وتقارب .

ألا ترى أن الفعل ثان للاسم ، وهو وإن كان أضعف منه فإنه أقوى من الحرف ، وقد يكون الاسم خبراً كما يكون الفعل خبراً نحو قولك : زيد أبوك وزيد قام وكل واحد منهما يلحقه الاشتقاق والتصريف . فلما كان بين الاسم والفعل هذا التقارب ، ولحق الاسم ذلك الاعتلال ، اجترؤوا على أسماء محصورة فأسكنوا أوائلها وألحقوها همزة الوصل ، ولم يستنكر ذلك فيها مع ما ذكرنا كما لم تستنكر إضافة أسماء الزمان إلى الأفعال نحو قوله تعالى : ﴿ يوم ينظر المرء ﴾ [سورة النبأ/٤٠] و ﴿ يوم يقول نادوا شركائيَ ﴾ [سورة الكهف/٥٢] ونحو قول الشاعر :

على حين عاتبتُ المشيبَ على الصبا وقلت ألمَّا تصحُ والشيبُ وازعُ

وكما وصفوا بالفعل في قولهم : مررت برجل يأكل (والإضافة والوصف إنما أصلها للأسماء) .

[سورة الشعراء/٦٣] بكسر ألف اضرب ، لأنها مبنية على الراء في يضرب وهي ألف وصل إذ كانت ساقطة في الوصل مفتوحاً أول مستقبلها يضرب وإنما بنيت على ثالث المستقبل و لم تبن على الأول منه ولا على الثاني ولا على الرابع ، لأن الأول زائد والزوائد لا يبنى عليها ، والثاني ساكن والساكن لا يبتدأ به ، والرابع لا يثبت على إعراب واحد ، إذ كان مضموماً في الرفع محذوفاً ومسكناً في الجزم مفتوحاً في النصب ، فبنيت من أجل ذلك على الذي إعرابه لازم غير منتقل وهو الثالث .

ومثل اضرب ﴿ اهدنا ﴾ [سورة الفاتحة/٥] تبتدىء به ﴿ اهدنا ﴾ لأنها ألف وصل مبنية على كسر الدال في يهدي .

والضمة الموجودة في الأصل هي ضمة نون نستعين وألف اهد معدومة من اللفظ عند الوصل ومثله : ﴿ ارجعوا إلى أبيكم ﴾ [سورة يوسف/٨١] و ﴿ ابن لي صرحاً ﴾ [سورة غافر/٣٦] و ﴿ اقضوا إلي ﴾ [سورة يونس/٧١] و ﴿ ائتوا صفاً ﴾ [سورة يونس/٦٤] .

فإن قال قائل : التاء من ائتوا مضمومة ومثلها الضاد من اقضوا ؟ .

قيل له : البناء على تاء يأتي وضاد يقضي والأصل في اقضوا وائتوا : اقضيوا وائتيوا فاستثقلوا الضمة في الياء فألقوها على الضاد والتاء بعد أن أزالوا عنهما الكسرة وأسقطوا الياء لسكونها وسكون الواو ، وتبتدىء قوله تعالى : ﴿ أن اشكر لي ﴾ [سورة لقمان/١٤] اشكر بضم الألف لأنها مبنية على كاف يشكر ، ومثله اعبد ادخل اخرج اكتب اقتل وما أشبههن .

وتبتدىء قوله تعالى : ﴿ أن اصنع الفلك ﴾ [سورة المؤمنون/٢٧] اصنع بكسر الألف لأنها مبنية على الثالث وهو النون في يصنع .

فإن قال قائل : هلا فتحتها إذا كان الثالث مفتوحاً كما تكسرها إذا كان الثالث مكسوراً وتضمها إذا كان مضموماً ؟ .

فقل : كرهت أن أفتحها فيلتبس الأمر بالخبر .

ألا ترى أني لو قلت : اصنع بفتح الألف في الأمر لالتبس بالإخبار عن النفس كقولي : أنا أصنع ومثله قوله تعالى : ﴿ ائذن لي ﴾ [سورة التوبة/٤٩] و ﴿ اذهبوا بقميصي ﴾ [سورة يوسف/٩٣] و ﴿ اقرأ باسم ربك ﴾ [سورة العلق/١] و ﴿ ابلعي ماءك ﴾ [سورة هود/٤٤] و ﴿ اعلم أن الله ﴾ [سورة البقرة/٢٥٩][٣٤] .

وتبتدىء قوله تعالى : ﴿ انفطرت ﴾ بكسر الألف لأنها وصل مبنية على الطاء .

فإن قال قائل : لم بنيتها على الطاء والطاء رابعة ؟ .

فقل : لأن ينفطر وزنه من الفعل ينفعل ، فالنون زائدة لا يلتفت إليها والبناء على عين الفعل حيث كانت ، وتبتدىء أيضاً قوله : ﴿ الكاذبون ﴾ [سورة المجادلة/١٨] و ﴿ استحوذ ﴾ [سورة المجادلة/١٩] بكسر الألف لأنها مبنية على عين الفعل وهي الواو في يستحوذ ، ووزن يستحوذ يستفعل فالسين والتاء زائدتان لا يلتفت إليهما .

وتبتدىء قوله تعالى : ﴿ السماء انشقت ﴾ [سورة الانشقاق/١] بكسر الألف لأنها ألف وصل مبنية على عين الفعل ، وهي القاف المدغمة في ينشق إذ أصله ينشقق على مثال ينفعل ، فاستثقلوا الجمع بين حرفين متحركين من جنس ، فأسكنت القاف الأولى وأدغمت في التي بعدها فصارتا قافاً مشددة ، والنون في ينشق زائدة لا يعمل عليها .

---

(٣٤) قال أبو عبد الرحمن : تلك قراءة حمزة والكسائي .

قال القرطبي في تفسيره ١٩٣/٣ عن قراءة صيغة فعل الأمر : ويحتمل وجهين :

أحدهما : قال له الملك : اعلم .

والآخر : هو أن ينزل نفسه منزلة المخاطب الأجنبي المنفصل .

وتبتدىء قوله تعالى : ﴿ الماء اهتزت ﴾ [سورة فصلت/٣٩] بكسر الألف لأنها ألف وصل مبنية على عين الفعل وهي الزاي المدغمة في يهتز على مثال يفتعل ، فاستثقل الجمع بين زايين متحركين فأسكنت الزاي الأولى وأدغمت في التي بعدها ، والتاء في يهتز زائدة لا يعمل عليها .

وألف الوصل في الماضي على مثال ما هو عليه في الأمر تبنى على العين لا غير ، والهمزة الموجودة عند وصل الكلام في قوله : ﴿ الماء اهتزت ﴾ [سورة فصلت/٣٩] هي همزة الماء وألف اهتزت ساقطة وتبتدىء قوله تعالى : ﴿ آمنوا استعينوا ﴾ [سورة البقرة/١٥٣] استعينوا بالكسر لأنها ألف وصل مبنية على عين الفعل وهو الواو في نستعين لأن أصلها نستعون على مثال نستخرج ، فاستثقلت الكسرة في الواو فألقيت على العين وجعلت الواو ياء لانكسار ما قبله ومثله استقيموا .

وتبتدىء قوله تعالى : ﴿ وأنا اخترتك ﴾ [سورة طه/١٣] اخترتك بكسر الألف لأنها ألف وصل مبنية على عين الفعل وهي الياء في يختار قبل أن تنقلب ألفاً . لأن أصله يختير على مثال يكتسب ، فصارت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها .

فإن سأل سائل عن قوله تعالى : ﴿ ائت بقرآن غير هذا ﴾ [سورة يونس/١٥] فقال[٣٥] : الابتداء قبل ائت بكسر الألف لأنها ألف وصل مبنية على تاء يأتي .

فإن قال قائل : قد وجدنا الألف ثابتة في المستقبل وهي إحدى علامتي ألف الأصل ؟ .

فيقال له : ألف الوصل داخلة على ألف الأصل في هذا الحرف وأصله ايت ، فصارت الهمزة الساكنة ياء لانكسار ألف الوصل ، فإذا وصلت فقلت : ﴿ لقاءنا

---

(٣٥) لعل الصواب : فقل .

ائت ﴾ [سورة يونس/١٥] فسقطت ألف الوصل الموجودة في الابتداء .

وتبتدىء قوله تعالى : ﴿ قالوا اطيرنا ﴾ [سورة النمل/٤٧] اطيرنا بكسر الألف لأنها ألف وصل مبنية على عين الفعل المفتوحة وهي الياء في يطير وأصله : قالوا تطيرنا ، فأبدلوا من التاء طاء لأنها أشبه بالطاء التي بعدها ثم أسكنوها وأدغموها في الطاء الثانية فلم يصلح الابتداء بساكن فأدخلوا ألفاً يقع بها الابتداء .

ومثله : ﴿ اداركوا ﴾ [سورة الأعراف/٣٨] وتبتدىء قوله تعالى : ﴿ إني اصطفيتك ﴾ [سورة الأعراف/١٤٤] اصطفيتك بالكسر لأنها ألف وصل مبنية على عين الفعل ، وهي الفاء في يصطفي ، ولا يلتفت إلى وقوع رابعة ، فإن الطاء لا يعمل عليها من أجل أن أصل يصطفي يصتفي يفتعل من الصفوة ، فأبدلت الطاء من التاء لأنها أشبه بالصاد وأخف على اللسان بعدها ، وتاء الافتعال غير معمول عليها .

فإن سأل سائل عن ألف الوصل : أهمزة هي أم ألف ؟ .

قيل له : قال قطرب : هي همزة حركتها العرب فتحركت ، لأن الألف لا تحتمل الحركة ، وهي في قال وباع وعماد وجماد ألف لا يشك فيها . فلو كانت في « اضرب » ألفاً ما تحركت .

قال أبو بكر : ورد أبو العباس أحمد بن يحيى هذا القول عليه وقال : لو كانت همزة لثبتت في الابتداء والوصل كما ثبتت همزة أمر وأذن في كل حال .

وقال الفراء وسيبويه ومن أخذ بقولهما : هي ألف وصل إذا كانت صورتها صورة الألف ، وإنما دخلت الألف في اضرب واصنع وما أشبههما من أجل أن الضاد والصاد ساكنتان لا يمكن الابتداء بهما ، فدخلت الألف ليقع الابتداء والاعتماد عليها .

وقال البصريون : كسرت الألف في اضرب لسكونها وسكون الضاد ، وكذلك كل ألف للوصل تبتدأ مكسورة علة كسرها أنها ساكنة في الأصل لقيها حرف ساكن ،

وضمت عندهم في اعبد واشكر ، لأن عين الفعل مضمومة فلما احتيج إلى حركة الحرف الساكن الذي لقيها ضموها لضم ما بعدها وتنكبوا الكسرة كراهية للانتقال من كسر إلى ضم[٣٦] .

وقال ابن الأنباري أيضاً : وألفات الوصل في الأسماء تسعة : ألف ابن وابنة واثنين واثنتين وامرىء وامرأة واسم واست والرجل .

فثمانية تعرف بسقوطها من التصغير وتكسر في الابتداء فتقول في تصغيرهن : بني وبنية وثنيان وثنيتان ومري ومرية وسمي وستيهة .

والتاسعة تعرف بدخولها مع اللام للتعريف وسقوطها عند التنكير كقولك : رجل والرجل .

فأما ألف ابن كسرت لأن أصله أمر من بنيت ، واثنين كسرت لأن أصله أمر من ثنيت ، وألف اسم كسرت لأن أصله أمر من سميت ، وألف امرىء لم يصلح بناؤها على الثالث إذ كان يضم في الرفع ويفتح في النصب ويكسر في الخفض فيقال : قام امرؤ ، ورأيت امرأ ، ومررت بامرىء .

فلما لم يصلح ذلك ألحقت بأخواتها من ألف ابن وابنة .

وألف است أيضاً ملحقة بأخواتها وألف الرجل تبتدىء بالفتح من أجل أنها دخلت مع اللام للتعريف فشبه البهل وبل .

فإن قال قائل : هلا كسرت وشبهت بمن وإن ؟ .

فقل : كرهوا أن يكسروها فتلبس بألف ابن واثنين وهي مخالفة لها من أجل امتحانها فآثروا فتحها لذلك»[٣٧] .

---

(٣٦) مختصر في ذكر الألفات ص ٢٠ ـ ٢٥ .

(٣٧) مختصر في ذكر الألفات ص ٣١ .

وقال المالقي : « أن تكون للتوصل إلى النطق بالساكن في ابتداء الكلمة واختلف فيها : هل يقال لها همزة أو ألف ؟ .

فبعضهم يسميها ألفاً مراعاة لأصلها من السكون الذي هو مد صوت ، وبعضهم يسميها همزة مراعاة للنطق بها وهو الأبين ، ولكلا الوجهين نظر ، والأحسن أن تسمى بما هي عليه في النطق ، لأن ذلك هو معنى الهمزة .

وكان الوجه فيها أن يقال لها همزة إيصال لا وصل لأنها لا تصل ، ولكن توصل الناطق إلى النطق بالساكن بعدها ، ولكن قيل همزة وصل على غير مصدر أوصل ، كما قال الله تعالى : ﴿ أنبتكم من الأرض نباتاً ﴾ [سورة نوح/١٧] وعلى المصدر يكون إنباتاً ، وقال الشاعر :

بما لم تشكروا المعروف عندي ولو شئنا تعاودنا عوادا

وكان القياس على المصدر : تعاودا ومعاودة ، وذلك جائز كثير .

فإذا ثبت هذا فإن محالها في الكلام ثلاثة محال : الأول الاسم ، والثاني الفعل ، والثالث الحرف .

وأما الاسم فقسمان : قسم هو أسماء معلومة لا تتعدى ، وذلك : اسم واست واثنان وابنم وامرؤ وأيمن الله في القسم ، وما له من ذلك مؤنث أو مثنى .

وقسم هو أسماء مصادر ، لكل فعل كانت في ماضيه همزة الوصل ، وهي عشرة مصادر لعشرة أفعال ، وذلك انفعال كانطلاق ، وافتعال كاكتساب ، وافعنلال كاقعنساس ، وافعلال كاقشعرار ، وافعيعال كاغديدان ، وافعلال كاحمرار ، وافعيلال كاحميرار ، وافعول وافعوال كاعلواط ، واستفعال كاستخراج ، وافعنلاء كاسلنقاء .

وأما الفعل فقسمان : قسم هو أفعال تلك المصادر العشرة المذكورة ، وذلك عشرة أمثلة : انفعل كانطلق ، وافتعل كاكتسب ، وافعنلل كاقعنس ، وافعلل

كاقشعر ، وافعوعل كاغدودن ، وافعل كاحمر ، وافعال كاحمار ، وافعول كاعلوط ، واستفعل كاستخرج ، وافعنلى كاسلنقى .

وقسم هو فعل الأمر من الأفعال العشرة المذكورة كانطلق ، وكذلك باقيها من كل فعل سكن ثانيه في المضارع ولم تحذف منه همزة ، ولم يكن أخذ وأكل وأمر[٣٨] ، وذلك نحو اضرب من ضرب يضرب ، واعلم من علم يعلم ، وأشرف من شرف يشرف ، فإن كان قد حذفت همزته في المضارع ردت في الأمر نحو : أكرم من أكرم يكرم ، لأن الأصل في المضارع : يؤكرم ، لكن لما كانوا يستثقلون اجتماعهما مع همزة المتكلم فيه حذفوها[٣٩] فقالوا : أكرم ثم أجريت الواو والتاء والنون التي للمضارعة في حذف الهمزة معها مجرى ما فيه همزة المتكلم لأن الباب في أنها للمضارعة واحد .

وأما أخذ وأكل وأمر فإن الأمر من هذه دون همزة : خذ ، كل ، مر ، وهذه هي اللغة المشهورة فيها .

وحكى ابن جني أن من العرب من يقول : أؤمر ، أؤخذ ، أؤكل ، كسائر الأفعال التي يسكن ثانيها في المضارع ، والأفصح في أمر أمر مر ، قال الله تعالى : ﴿ وأمر أهلك بالصلاة ﴾[٤٠] [سورة طه/١٣٢] وقد جاء في الخبر : مروهم بالصلاة لسبع .

---

(٣٨) قال محقق رصف المباني الأستاذ أحمد محمد الخراط : « إذا تحركت الفاء في المضارع أو حذفت في الأمر لا تثبت همزة الوصل لعدم سكون الحرف الأول نحو خذ وقل وشد » .

(٣٩) في طبعتي رصف المباني : فحذفوها .

قال أبو عبد الرحمن : ولا يستقيم الكلام بالفاء ، لأن الكلام حينئذ لم يتم بعد .

(٤٠) قال أبو عبد الرحمن : الآية شاهد للمذهب الأول ، والحديث شاهد للمذهب الثاني .

وقد غفل محقق رصف المباني عن مراد المؤلف فقال في الطبعة الثانية ص ١٣١ معلقاً على استشهاده بالآية : « أي إلا إذا سبقه واو كما في الآية » .

قال أبو عبد الرحمن : ظن أن الآية شاهد للمذهب الثاني .

وأما الحرف فهي لام التعريف خاصة نحو الرجل والغلام ، وحكي عن الخليل أنها همزة قطع ، والكلام معه يذكر في فصل أل إن شاء الله .

فجميع هذه الخمسة المواضع تسقط فيها الألف في الدرج وتثبت في الابتداء ، ولا تثبت في الدرج إلا في الضرورة ، كقوله :

ألا لا أرى اثنين أحسن شيمة على حدثان الدهر مني ومن جمل

وقال آخر :

يا نفس صبراً كل حي لاقي وكل اثنين إلى افتراق

وقال آخر :

لتسمعن وشيكاً في ديارهم الله أكبر يا ثارات عثمانا

وقال آخر :

عجل لنا هذا وألحقنا بذال الشحم أنا قد مللناه بجل(٤١)

وأما قولهم : يا ألله بقطع ألف الوصل فإنما ذلك لأن الألف واللام صارتا منه كأنها من نفس الكلمة ، أو هي عوض من همزة إله ، لأنها لا تجتمع معها إلا في الضرورة ، مع أن هذا الاسم خاص بالله فجعلوا ذلك مزية على غيره من الأسماء(٤٢) .

وهذه الهمزة التي للوصل تكون أبداً مكسورة على أصل التقاء الساكنين سواء كان ثالث الفعل مفتوحاً أو مكسوراً ، نحو : اعلم واضرب ، ويجوز ضمها إلا أنه

---

(٤١) بجل : حسب .

(٤٢) قال أبو عبد الرحمن : الأصل أن همزة الله همزة قطع حذفت كما مر من كلام سيبويه في التعليقة رقم ٢٩ وانظر سر صناعة الإعراب ١١٨/١ .
قال أبو عبد الرحمن : فإظهارها بعد حرف النداء عود إلى الأصل .

إذا كان ثالث الكلمة مضموماً ضماً لازماً نحو اقتل تتبع الهمزة الثالث .

فإن كان الضم غير لازم لم تضم ، وبقيت الهمزة مكسورة نحو : امشوا واقضوا ، لأن الأصل : امشيوا واقضيوا ، فحذفت الياء استثقالاً ، وتبع ما قبل الواو الواوَ .

كما أنه إذا كان الكسر عارضاً وكان الضم الأصل بقيت همزة الوصل مضمومة نحو : ادعي يا هند ، لأن الأصل ادعوي ، فاستثقلت الضمة مع كسر الواو ، فأتبع ما قبلها كسرة ، وقلبت الواو ياء تخفيفاً .

ولا تكون همزة الوصل مفتوحة إلا في موضعين : أحدهما ايمن الله ، والآخر ألف التعريف .

وإنما ذلك لأن أيمن لفظ غير متصرف لا يكون إلا في القسم ، والفرَّاء يجعله جمع يمين ، فتكون الهمزة عنده همزة قطع وهو فاسد ، لأن تلك الألف تسقط في الدرج كسائر ألفات الوصل كما قال الشاعر :

فقال فريق القوم لما نشدتهم　　　نعم وفريق : ليمن الله ما ندري

ولأنهم قد قالوا فيه : أيمن الله بكسر الهمزة على الأصل ، وألف الجمع لا تكسر .. لا يقال في أفلس إفلس ، ولا في أعبد : إعبد ، ولأنهم قد تصرفوا فيه باللغات في الحذف ، فقالوا : ايم الله وايم الله وم الله وم الله وم الله ، والتصرف في الحذف بابه المفردات ، إذ هي المستعملة أصلاً فخففت ، فلما كان غير متصرف عن القسم نقل ففتحت همزته تخفيفاً .

وأما ألف لام التعريف فلما كانت اللام معها حرفاً ، وكان أيضاً غير متصرف وليس بأصل في الكلام لمعنى في نفسه : ثقل أيضاً فخففت بفتح همزته فاعلم»[٤٣] .

(٤٣) رصف المباني ص ٣٨ ـ ٤٣ ، وانظر المنصف لابن جني ١/٥٣ ـ ٦٩ و ٧١ و ٨٩ .

٨ ـ عندما يكون المدرس كادرا

يؤثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان يقول في دعائه : « اللهم إني أعوذ بك من جَلَد الفاجر وعَجْز التَّقيّ » .

ولعل الشيخ عبد القادر عودة رحمه الله تعالى أخذ من هذا الدعاء عنوان كتابه : « الإسلام بين عجز علمائه وجهل أبنائه » .

قال أبو عبد الرحمن : وفي حقل التدريس جرَّبت شيئاً من عجز التقي ، وقرأت عن جَلَد الفاجر كثيراً .

أما التجربة فإنني منذ أهدفتْ بي الخمسون تعلمت بكاء القلوب أمام شباب حفظوا القرآن في الصغر ، ورتلوه ترتيلاً يثب بالقلوب .

وهذا أمر أفلست منه تجربتي في الصغر فعجزت عنه في الكبر .

أفلست تجربتي لا عن تقاعس وبلادة من قبلي ، وإنما الكسل والبلادة في بيئتي ، فلم يكن الكتاتيب والمدرسون قادرين على الترتيل ، ولا يملكون الإغراء بحسن صوت أو ثقافة في علوم القرآن ورسمه وترتيله .

ولم يكن هناك أئمة مساجد يتغنون بالقرآن ، فيلحظهم البصر ويشربهم السمع .

ولم يكن هناك أشرطة تسجيل يتلمذ عليها الشبان والكهول في بيوتهم وفي بطون دوابهم .

وإنما هم جيل من العوام رحمة الله عليهم يدربوننا على « صجَّة الطَّلْعة » قبيل

الظهر ، وعلى غسل اللوح بالصالوخ بعيد الفجر .

وهو يسمع منك ولا تسمع منه .

وإن سمعت منه ما قرع أذنك إلا التمطيط ، ولا يعلمون أن في حقول العلم شيئاً اسمه تجويد ورسم مصحف .

وهكذا مر علي عقود من العمر أحفظ بعض الآيات على غير وجهها ، وقد نبهني إلى بعضها بعض شباب أهل الصحوة .

ثم التحقت بالمدارس المرحلية فكان التجويد مقرراً في كريريسة ندرسها نظرياً ، ولا يحسن المدرس ـ وهو شاب متأنق ـ أن يطبقها تلاوة فنحسنها نحن ولو تقليداً .

أما أن هناك تلاوة بسبع قراءات وعشر قراءات فأستغفر الله أن أظلم أحداً من بيئتي فأقول إن ذلك خطر بباله .

وما نقرؤه أو نسمعه إنما هو آيات وفق مقرر مرحلي .

وليست هناك تلاوة للقرآن كله غيباً سماعاً وتسميعاً على شيخ حلقة تلقى التلاوة بالترتيل على أكثر من شيخ وأكثر من قراءة بالسند .

وصففت وراء بعض أئمة وهبهم الله حلاوة صوت طبيعية فأحببت نغمتهم وحاكيتها ، مع أنهم لا يحسنون الترتيل والتجويد ، بل تلاوتهم خلاف ذينك بحدر مخل غير مدروس ، أو بتمطيط لا قاعدة له .

هذا ما يبكي قلبي في الكهولة ، لأن تربيتي التعليمية ـ وتربية لذاتي ـ عجزت عن أن أمتع بالقرآن تالياً كما أستمتع به من شباب الصحوة متلواً .

وسبب ذلك عجز التقي ، لأن أساتيذنا لم يكونوا قادرين على ما أريده الآن ، وفاقد الشيء لا يعطيه .

قال أبو عبد الرحمن : سجلت كليمة عن آثار الاستعمار وحيل الصد عن دين الله ، ولا أدري عن أي كتاب نقلتها ، والظاهر أن القائل زويمر يتلمظ بنتائج الجلد الصليبي ، فيقول : « إن السياسة الاستعمارية لما قبضت من نصف قرن على برنامج التعليم في المدارس الابتدائية أخرجت منها القرآن ثم تاريخ الإسلام . وبذلك أخرجت ناشئة لا هي مسلمة ولا هي مسيحية ولا يهودية !! ناشئة مضطربة مادية الأغراض لا تؤمن بعقيدة ولا تعرف حقاً .

فلا للدين كرامة ، ولا للوطن حرمة !! » .

وجلد الكافر لاق أرضية هشة ، فقبل جلده هو كنا نحن ضعفاء من تربية السقوط الحضاري ، والركود الفكري ، والتخلف العلمي .

كان الأزهر قبل ضعفنا يدرس طلابه في حلقاته الفلك والجبر والهندسة والطب كما يدرس علوم الدين والعلوم المساعدة .

ثم غلبت – في فترة الانحطاط الأدبي ، والركود العلمي ، ووأد النبوغ – مقولة : العلم قال الله قال رسوله !! . ففهموا أن ما تعمر به الدنيا ويرهب به عدو الله من الحرفة والمهارة ليس مما قال الله وقال رسوله . والمقولة لبعض علماء الحديث الأجلاء ، فهموها على غير وجهها يوم كان الاستشهاد بالنظم لا بالشعر !! .

لذلك حُصرت حلقات الأزهر ، وحصر اهتمام العلماء في مصادر الشرع القرآن والسنة ، وفي أصول الاستنباط علوم القرآن والحديث وأصول الفقه ، وفي الأحكام المستنبطة وهي الفقه وما تفرع عنه من حقول : كالفرائض والسير والأحكام السلطانية ، والوثائق والشروط وأحكام القضاء ونظامه ، وفي الجانب التصوري وهو التوحيد ، وفي العلوم المساعدة وهي النحو والبلاغة ، وفي تاريخ تلك العلوم ورجالها .

ولقد ذكر منير عطا الله وزملاؤه في كتابهم تاريخ ونظام التعليم في مصر أن انعزال الأزهر عن علوم الدنيا أمر رحب به مؤسسو التعليم المدني فاستصدروا من

الخديوي إسماعيل باشا عام ١٨٧٢ م قانوناً خاصاً بتنظيم الأزهر وإصلاحه .

وقد حدد القانون المواد التي تُدَرَّس في الأزهر بإحدى عشرة مادة هي : الفقه ، وأصول الدين ، والتوحيد ، والحديث ، والتفسير ، والنحو والصرف ، والمعاني والبيان والبديع ، والمنطق .

قال أبو عبد الرحمن : والواقع أنهن ثمان مواد فحسب .

وقد رحب الأزهريون بذلك .

قال أبو عبد الرحمن : وها هنا التقى عجز الأتقياء بجلد الفجار ، فصارت الثنائية بين علوم الدنيا وعلوم الآخرة من ناحية الأحقية ، أو الأولوية .

وكان محمد علي أول من فصل التعليم المدني لتخوفه من معارضة الأزهريين إذا ما أراد إعادة العلوم الدنيوية إلى الأزهر .

ويذكر الدكتور محمد محمد حسين رحمه الله تعالى في كتابه الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر أن كرومر كان يؤكد للمصريين أن المسلم غير المتفرنج لا يصلح لحكم مصر ، وأن المستقبل الوزاري سيكون للمصريين المتفرنجين .

قال أبو عبد الرحمن : ودلالة الحال تغني عن هذا التأكيد ذلك أن علماء الشريعة انعزلوا عن علوم الدنيا ، وعزلوا عن المناصب القيادية .

وحظي التعليم المدني ببحبوحة وإعلاء صيت في واقع المدرسة والدراسة ، وفي واقع المدرس ، وفي واقع الطالب بعد تخرجه وطلبه للوظيفة .

ويصور هذا الواقعَ المدعومَ بجلد الفاجرِ الواقعُ المعاكس للتعليم المدني ، وبضدها تتبين الأشياء ، وهذا الواقع المنكود ذو جانبين : جانب التعليم الديني حال ضعفنا قبل تدخل الأجنبي في شؤوننا .

وجانب تعليم الدين واللغة العربية في مدارس التعليم المدني وفق ما اختاره لنا

عدونا الفاجر الجلد .

فالجانب الأول يتميز بالتالي :

١ ــ الدراسة على الألواح .

٢ ــ المعلم معه عصا طويلة في وسط الصف من الحلقة .

٣ ــ يقوم تدريسه على التلقين ، ويفرغ في الطالب كما يفرغ في القربة المعلقة .

٤ ــ تفترش الحصر البالية .

٥ ــ إجازات الشيوخ لطلابهم بعد التخرج لا تخلو من التزييف بإطلاق ألقاب علمية فخمة .

٦ ــ تضخيم التراكم الثقافي في مؤلفات المدرسين بما يلخصونه من المتون ، ودعك من الحواشي والهوامش .

قال أبو عبد الرحمن : درست في مرحلة عاليةٍ ما كتاباً في أصول الفقه لدكتور أزهري من بقايا ذلك الجيل ، وكله تلخيص كسيح من أحكام الآمدي !! .

٧ ــ تمويل وتموين المدارس من الصدقات والهبات والهدايا ، وهي غير منظمة فلا تكاد تحقق الحاجة في وقتها .

وهذه المميزات للتعليم الديني ترتبط بذهن طالب التعليم المدني لأنها من مخزون الذاكرة .

بيد أن التعليم المدني لما أدخل مواد ثانوية من علوم الدين واللغة ربط مشاهدة طالب التعليم المدني بقريب مما كان في ذاكرته ، وذلك هو الجانب الثاني ، وصوره كالتالي :

١ ــ أن المادة ثانوية .

٢ ــ تكون آخر الحصص بعد ملل الطلاب .

٣ ــ يكون المدرس طاعن السن عليلاً بفحيحه وسعاله .

٤ ـ يكون راتب مدرس اللغة العربية ثلث راتب مدرس اللغة الإنكليزية . وقل مثل هذا عن خريج المدرستين حينما يطلب الوظيفة أو تطلبه .

قال أبو عبد الرحمن : فكان ما كان مما لست أذكره فتعلم القوم وتفرنجوا فكراً وسلوكاً ، وهذا منتهى الطرفين .

وغلبت الأمية في أمور الدين والتعبد .

ثم أذن الله بشباب الصحوة فكسروا الحجز بين التعليم الديني والمدني ، ومن كان منهم تعليمه مدنياً أخذ العلم الشرعي تحت ركب المشائخ في الحلق ، وبسماع الأشرطة ، وبحفظ المتون الأصول .

فصارت علوم الشريعة ثقافة ذي العلم المدني ، وربما كانت تخصصه الثاني .

وإنما يخاف ذوبان الصحوة أو جمودها إن ظل ما نراه في بعض شبابها من تقوقع وبعد عن قضايا الفكر وتغليب لملكة الذاكرة على ملكة التأمل .

والمدرس في هذا المنعطف بين اندحار جيل السقوط وقيام جيل الصحوة لا بد أن يكون جبهة طلعة .. لا بد أن يكون كادراً بما يعنيه التجوز بهذه الكلمة من إطار وملاك .

والتعليم أهم الجبهات الأربع ـ التعليم ، والإعلام ، والثقافة الحرة ، والقانون ـ في توجيه الأمة والأخذ بحجزها ، لأن التعليم ألصق الجبهات الأربع بالشباب الذين يمثلون تاريخ المستقبل .

ولكي يكون المدرس كادراً أطرح بعض المعالم والصوى على بعض أنحاء موجزة حسب ما يلي :

١ ـ أن المدرس منذ رضي هذه المهنة ارتفع في حقه حكم المباح والمندوب وأصبح فرضاً عليه أن يعمق اختصاصه ، وأن يمده بثقافة عامة أو بتخصصات متعددة

لينتج له ذلك علماً لا يمكن أن يصنف في حقل لأنه متجدد غير قار ، وذلك هو الفكر النظري والعلمي المتولد من العلاقات بين الفنون ، والانطلاق من استقراءات فن إلى التجدد في فن آخر .

ولن يكون المدرس قدوة علمية إذا كان كل يوم يحرجه جهله أمام نجباء الطلاب .

ولن يكون مؤدياً للأمانة إذا كان الأغبياء والمتقاعسون من طلابه يتلقنون عنه جهلاً وأغاليط .

الكادر القدوة ـ بعد صلاحه ديناً ونظافته فكراً ـ هو القادر على التوفيق بين تخصصه الجزئي وشمول ثقافته طولاً وعرضاً وعمقاً .

وأعني بالطول والعرض الامتداد الزمني لثقافات الأجيال ، والانداياح المكاني لثقافات الأمم .

وأعني بالعمق البعد عن تسطيح المعرفة .

ومن صفة الكادر أن عنده أولويات[٤٤] تحمي جهده ، ويغتنم بها فرص العمر ، وتوفر الموازنة بين الحاجة والإمكانات ، فلا يخلط بين الأمنيات والإمكانات .

٣ ـ تنمية خلايا المقاومة في عقول الطلاب لما قد يواجهونه من مقررات العهد الصليبي تلوث التصور الصحيح بجحد العناية الإلهية ، وتوليد الميتافيزيقا التاريخية كتفسيرات الوثنيين للظواهر الكونية والاجتماعية .

٤ ـ المسلم لا بد أن يكون محتسباً دائماً لأن الله لم يفضل أمتنا على الأمم إلا بهذا الجانب عندما قال سبحانه : ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾ .

وإنما لعن الله أهل الكتاب لتفريطهم في هذا الجانب ، وهم الآن أشد مقتاً عندما

(٤٤) حددها الأستاذ عمر عبيد حسنة في مقدمته لكتاب حول إعادة تشكيل العقل المسلم ص ١٣ .

اتخذوا التضليل الإعلامي والإرهاب الفكري في سبيل النهي عن المعروف والأمر بالمنكر .

إلا أن الحسبة آكد في حق المدرس في مجالات عمله ، وأهم مجالات عمله مجالان :

الأول : الحسبة في صالح الفرد بالقدرة على مواجهة ما قد يحصل من هوس ديني أو صدمة نفسية عند بعض الطلبة حينما يتقوقع في بيته ويترك الدراسة ، أو يواصلها مكتفياً بالتلقين ، أو ينتشر في ميدان الدعوة قبل إنهاء تخصصه .

ولسان الحال عند هؤلاء أن من مقومات الدعوة إلى الله القصور في التخصص العلمي .

أو ينفق وقته في حفظ المتون وتكرار استذكارها ويلغي جانب المعرفة المعاصرة بكل أبعادها الفكرية والعلمية .

الثاني : أن يكون في حركة دؤوبة في الاتصال بزملائه ورؤسائه فيما يجب أن يعمل حيال مناهج أو مقررات فيها وشب . وهذا الأخير حسبة للأمة .

وبهذا يتضح أن جزءاً من راحة المدرس خارج حيطان المدرسة ملك لمهنته ، لأنه مرب محتسب كما هو معلم .

□ □ □

٦ ـ بين الذاكرة والموهبة

أعجبني بيت سمعته منذ سنوات من أخي الأستاذ فهد العريفي ، وأظنه نسبه لمحمد صالح بحر العلوم .. يقول :

ويد تكبل وهي مما يفتدى ويد تقبل وهي مما يقطع

وطربت أشد الطرب لهذا المعنى مع أنه من المبادهات الحسية ، وكدت أنحي باللائمة ـ في ميدان المعاني الشعرية فحسب ـ على من يقول : ما ترك الأول للآخر شيئاً ، وعلى من زعم أن الشعراء يقولون معاداً ومكروراً ، ولكنني خلال فترات وجدت الذاكرة التراثية أعظم ألقاً وثراء من الموهبة الفردية .

وقد لا يكون ثمة تعارض بين الموهبة والذاكرة ، فالموهبة يدهها المعنى ولا عهد لها بمخزون الذاكرة التراثية .

والذاكرة نفسها تكون ثرية ثرية .

وفي معنى البيت المار الذكر يقول أحد عقلاء المجانين ـ ويدعى طلق كما ذكر ذلك عماد الدين الأصبهاني الكاتب :

ويد تصلح للقطع (م) تفدّى وتباس[1]

قال أبو عبد الرحمن : والبوس بمعنى التقبيل قيل : إنه عامي مولد ، وقيل : إنه فارسي معرب .

---

(١) خريدة القصر ٢/٣٢٤ .

وقال ابن الوردي :

أنـــا لا أختـــار تقبيـــل يـــد   قطعها أحسن من تلك القبل

□ □ □

٧ ـ فلسفة الحمد

في الحواشي على كتب الفروع الفقهية قسموا الحمد إلى أربعة أقسام هن :

١ ــ حمد قديم لقديم كحمد الله لنفسه .

٢ ــ وحمد قديم لحادث كحمد الله لأنبيائه .

٣ ــ وحمد حادث لقديم كحمد الإنسان لربه .

٤ ــ وحمد حادث لحادث كحمد الإنسان للإنسان .

قال ابن عمر الظاهري : ها هنا وقفات :

الوقفة الأولى : أن الحمد مدح وثناء ، وشكر .

بعض الحمد ثناء على كمال ، وبعض الحمد شكر على نعمة ، والحمد كلا المعنيين .

والوقفة الثانية : ليس لأحد على الله نعمة وهو خالق النعم ومسديها ، وشُكْر الله لعباده تَقَبُّل لطاعة العباد وثناء عليهم وجزاء لهم نُزِّل منزلة الشكر عند المخلوقين .

والوقفة الثالثة : أن هذا التقسيم ليس تقسيماً للحمد ذاته ، وإنما جهة القسمة المادح والممدوح مَنْ هما ؟ ! .

والوقفة الرابعة : القسم الأول صادف محله في الرتبة لأن الله أعلم بنفسه جل جلاله .

والحمد ها هنا بمعنى الثناء والمدح والاعتراف فحسب .

والوقفة الخامسة : القسم الثالث هو الأولى بالرتبة الثانية ، لأن الخالق أولى بالحمد .

والوقفة السادسة : حمد الخالق للمخلوق ـ وهو القسم الثاني المار الذكر ـ إنما هو المدح والقبول والجزاء كما أسلفت نُزِّل منزلة الشكر العملي بين المخلوقين .

والوقفة السابعة : حمد المخلوق للمخلوق ـ وهو القسم الرابع ها هنا ـ إنما هو الشكر والمدح ، وهو حمد مجازاً ، لأن الحمد المطلق لذي الكمال المطلق .

قال أبو عبد الرحمن : وهكذا صيغ المبالغة عند النحاة إذا كان معناها في الكمال فإنها في حق الله لغاية الكمال وليست صيغة مبالغة إلا في حق المخلوقين .

□ □ □

٨ ـ الترنح الخيَّامي !!

من العجائب أنني كنت نائماً في سبات عميق ، وأنني كنت في سبح أدبي ــ ليس فكرياً ، ولا وجدانياً ــ مع قول الخيام :

لبست ثوب العيش لم أستشر　　　وحرت فيه بين شتى الفكر
وسوف أنضو الثوب عني ولم　　　أدرك لماذا جئت أين المقر

ومع هذا الطرب الأدبي كنت في وحشة من المعنى ، وكنتُ أنظِّم أفكاري لتدوين الظروف التاريخية التي عشتها لذلك الصداح .

وسر العجب أنني منذ سنين عديدة منصرف عن التهويم الأدبي والفني .. وقد أهش للتهويم الأدبي ، أما التهويم الفني فكنت منه في عافية بحمد الله وفضله ، بل كان لا يريحني ولا يطربني .

فما الذي جعل الخيَّام ورامي وتوابعهما يخطران ببالي مناماً ؟ ! .

وعجب آخر أن أخي الشيخ أحمد بن محمد اليحيى بُعَيْد حلمي وقُبيل سفري للمدينة المنورة بأويمات مساء السبت ليلة الأحد ٦ ، ١٤١١/٩/٧ هـ ذكر لي كتيباً اقتناه للشيخ أنور الجندي عن الخيام ، وردد في مذاكرته ، لبست ثوب العمر !! .

قال أبو عبد الرحمن : ولي سنون عديدة لم يذاكرني أحد بالخيام .

وهاتان المناسبتان قد تحركانني أحياناً إلى تناول بعض ترجمات رباعيات من الرباعيات على نحو ما فعلته في كتيِّب نشر لي قديماً بعنوان « فلسفة الكوز » .

ولكنني قبل ذلك أعلل خطور الرباعية الخيامية بمنامي رغم مقتي لها فكرياً

ووجدانياً ، ورغم عزوفي عن ذكرياتها الفنية .

والعلة في ذلك ـ والله أعلم ـ أن تلك الأجواء الطروبة هي مناخنا الفني والأدبي حقبة من الزمن ، وكان الفن وبلاغات الأدباء وخطب المحترفين كل ذلك مجنداً لتخدير ناشئتنا وتحييدها وتهميشها ومزجها بالأحلام والأوهام .

والتحرر من العادة أصعب من تكوينها ، ولهذا كان تحولي من العادة الخيامية صعباً جداً رضته بعزائم الأمور فضلاً من ربي ومنة حتى كوَّنتُ عادة علمية وأدبية ووجدانية خيراً وأزكى .. ذلك فضل الله ﴿ وأما بنعمة ربك فحدث ﴾ .

بل هناك أصوات أعثر بها في المذياع وأنا بصدد البحث عن خبر ـ أيام أزمة الخليج ـ فأهرب منها على عجل لأنها تؤذيني فأتقزز منها وكانت قبل ذلك تسليني وتشجيني ، فسبحان من له المنة والفضل الذي غيَّر الأسوأ إلى أحسن .

فلما حَرَمْتُ الرباعيةَ الخيامية تجلياتِ الوعي خالستني في المنام ومع هذا كنت منها في وحشة .

ورباعيات الخيام جمعت اللذة البيقورية ، والجنوح النواسي ، والبكاء الجبري المريض العاتب ، وكان الشاعر والمطرب ناعقين ، وكانت السَّميعة قطيعاً سائماً ، وليس هناك من يحرك القلوب بالتلاوة غير عبد الباسط وقلة معه مع تلحين في تلاوتهم ، وكان المطربون أكثر من المقرئين أضعافاً مضاعفة !! .

والآن سقط جيل الطرب ، ولامست الأصوات الجميلة المرتلة لكتاب الله وجدان الجماهير فالحمد لله حمداً كثيراً لا نحصي ثناء عليه .

وقد رام بعض الأحباب أن يجرِّعني الاستماع إلى مقطع من أسألك الرحيلا التي كان يُعَدُّ لها من سنتين ونزلت في أزمة الخليج .. فما قدرت ، وإن مواء القطط ونهيق الحمير لأجود صوتاً .

وقد منيت هاته المناسبات المريضة بالفشل الذريع ، وعجزت عن إغواء الجماهير وتحييدها ، فالحمد لله الذي أراني فيهم عجائب قدرته .

والرباعية التي أسلفتها من ترجمة رامي ، وهي التي يدندن بها الشاب على سيارته ومكتبه إذا قرب من التثاؤب أخريات الدوام الرسمي أيام جيل الرخاوة والضياع .

ووردت في ترجمة محمد الهاشمي هكذا :

جيأتي في الدنيا أذى واضطراب
وبقائي تحير وارتياب
وبقسر يكون مني ذهاب
أي قصد من جيئة وبقاء
وذهاب قد ضلت الألباب

وفي ترجمة عبد الحق فاضل وردت هكذا :

آه لو كان مجيئي بيدي ما كنت جئت
آه لو كان ذهابي باختياري ما ذهبت
كان خيراً لي في دار الفنا لو أنني
لم أكن جئت ولا عدت ولا كنت أقمت

وفي ترجمة أحمد زكي أبو شادي عن فتز جرالد :

إلى هذه الدنيا أتيت وما أدري
لماذا ومن أين بطوعي أو رغبي
كماء ومثل الريح في القفر هَبُّها
إلى أين لا أدري على الطوع والرغم

وفي ترجمة جميل الملائكة :

منزل موحش الجهات يباب
ما له شرفة ولا أبواب
وقرأنا فيه الأسى والعذاب
شرك فيه قد وقعنا حيارى
لا أتينا هذا المكان اختيارا
لا ولا كان ما نريد الذهاب

وفي ترجمة العريض :

أتيت وما باختياري أتيت
ولما وهى خيطها بي هويت
وتلقي على كاهلي ضعفها
ولا ذا جنيت فماذا جنيت

وفي ترجمة نويل عبد الأحد :

أرى نفسي في هذا الكون العجيب
لا علم لي من أين أتيته ولماذا ؟
وماذا يكون لو لم آته ؟
وإلى أين أنا سائر ؟
وإلى أين سأنطلق رضيت أم أبيت ؟

قال أبو عبد الرحمن : وأحمد رامي يترجم عن فيتز جرالد ، فلعله جمع بين رباعيتين ، وأسقط من الرباعية الثانية ما يتعلق بالراح ، فإن رامياً يصنّف معاني الرباعيات ويترجمها .

والرباعيتان المذكورتان وردتا في ترجمة أحمد الصافي النجفي هكذا :

لا تحسبني جئت من نفسي ولا قطعت وحدي ذا الطريق المعنتا

إن يك منه جوهري ومنشئي فمن أنا وأين كنت ومتى ؟ !
إن كنت قبل أتيت الدنيا[م]بدون اختيار
وسوف أرحل حتماً عنها غداً باضطرار
فقم نديمي سريعاً واعقد نطاق الإزار
فسوف أغسل هم الدنيا[م]بصافي العقار

وربما اكتفى بأول الرباعية الثانية وأضاف إليها رتوشاً ، وهذا نص الرباعية الثانية بترجمة وديع البستاني :

ما برأيي أقدمت هذي الديارا
وسأضطر للرحيل اضطرارا
واختياري أن استطعت اختيارا
بنت كرم صهباء تجلو الهموما
في حياة ملأى أسى وغموما
فأدرها سلافة واسقنيها
نعمة فالوجود كان مصابا

قال أبو عبد الرحمن : كانت السميعة يومها رعاعاً لا تحاكم عقلياً ، وليس لها رصيد من العلم الشرعي تزن به ، ولهذا كثرت الضحايا من صرعى المواخير .

وعند عبد الحق فاضل :

جئت لكن لم أجيء عن رغبتي أو طلبي
وسأمضي لا بتدبيري ولا عن أربي
أيها الساقي فشمر وتقدم بالطلا
فلنطهر شجن الدنيا بماء العنب

وترجمة رامي أبرع الترجمات فنياً ، لأنه صنف المعاني العامة و لم يتقيد بالحرفية ،

ولأنه أراد أن يكون شريك الخيام في أشجانه .. كيف لا وهو عفا الله عنه ممن خدر أبناء جيلي بهجرتك وأخواتها ؟ ! .

قال أبو عبد الرحمن : رباعيات الخيام بمواهب الست ورامي والسنباطي أحدثت في أبناء جيلي رخاوة وهوساً سلوكياً ووجدانياً لا يجلي ضرره إلا واقع الصحوة المبارك ، فشتان ما بين مشرق ومغرب ! .

ولو لم يكن من الآثار السيئة للبكاء الخيامي إلا الصد عن الواجب وإلا حب وإمتاع الشيطان (فكم كان الخانس جذلاً ؟) لكفى ذلك سوءاً .

ومن آثارها سريان عدوى تثاؤبها في الأدب الحديث الذي كان رائداً لناشئة أبناء جيلي من أمثال طلاسم أبي ماضي .

وموجز الرباعية بكاء من حتمية الولادة ، وحتمية الموت .

حتمية الولادة في قوله :

لبست ثوب العيش لم أُستشر وحرت فيه بين شتى الفكر

وحتمية الموت في قوله : وسوف أنضو الثوب عني . وبكاء الحتميتين في قوله :

.... ولم أدرك لماذا جئت أين المقر ؟

قال أبو عبد الرحمن : والإنسان لا يحاسَب لماذا ولد ، ولماذا مات ، ولماذا كان فقيراً أو ثرياً ، ولماذا كان مريضاً أو معافى ؟ ! .

إنما يحاسب على ما يقدر عليه من اعتقاد وقول وفعل ، ولا يحاسب عما لا يقدر عليه ، ويُرحم إذا صبر بابتلاء ربه من حتميات الأجل كالفقر والمرض ، ويحاسب على حتميات الأجل من صحة ومال أن يصرفهن فيما لا ينبغي ، ويثاب إذا شكر واعترف بالفضل لخالقه .

كل هذا الملحظ يجعل رباعية الخيام خاسئة لو كانت جماهير الأمس كجماهير

اليوم تتفقه في صحيح البخاري وشرح الطحاوية !! .

وإنما كانت الجماهير يومها قطيعاً لا يحاكم عقلياً ، وسياط الإرهاب الفكري تجلده جلداً مبرحاً في المصور وآخر ساعة وصباح الخير والأحد وخطب الرئيس ومقابلاته .

ومن كان ذا علم لغوي أو أدبي أو تاريخي أو سياسي فإنه محموم بسرعة العصر يستعلي بضعفه البشري على دين ربه ، ويبهره بهرج من ظاهر الحياة الدنيا ، ويعظم الشيطان في عينيه حقل تخصصه فيحسب أن كل علم آخر هباء ولو كان العلم بدين خالق الحياة الدنيا والآخرة جل جلاله .

□ □ □

٩ ـ حيث لا يجب رد السلام

قال أبو العباس أحمد بن حسين ابن أرسلان الرملي الشافعي في حصر المواطن التي لا يجب رد السلام فيها :

رد السلام واجب إلا على ... من في صلاة أو بأكل شغلا
أو شرب أو قراءة أو أدعية ... أو ذكر أو في خطبة أو تلبية
أو في قضاء حاجة الإنسان ... أو في إقامة الأذان
أو سلم الطفل أو السكران ... أو شابة يخشى بها افتتان
أو فاسق أو ناعس أو نائم ... أو حالة الجماع أو محاكم
أو كان في الحمام أو مجنونا ... هي اثنتان بعدها عشرونا

□ □ □

١ ـ الحديث مضلة إلا للفقهاء

قال أبو عبد الرحمن : ذكر البرزلي أن أبا الحسن بن مناد ألف جزءاً يقرب من الجلاب معظمه في تفضيل الفقهاء المستنبطين على المحدثين غير المستنبطين .

وذكر من حجته قوله : « اعلم وفقك الله أن مسائل الفقه المشهورة بالفروع عند العلماء ثمرة أصول الشريعة التي هي الكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس عليها .

منها استنبطت وعليها تفرعت ، وهو فائدة قوله عليه الصلاة والسلام : « رب مبلغ أوعى من سامع ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه » .

وقوله : « بلغوا عني ولو آية ، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج » .

فلما فهم قصور بعض المبلغين عن الفهم قال الحديث الأول » اهـ .

قال أبو عبد الرحمن : أما ابن أبي زيد وابن رشد فقد سلكا مسلكاً غير مسلك المفاضلة ، إذ كل علم له مقامه ، وإنما بينا ضرورة الفقه وحسب ، وأنه شرط العلم بالحديث .

وقد انطلقا من قول محدث الحرم المكي الإمام أبي محمد سفيان بن عيينة : الحديث مضلة إلا للفقهاء .

قال ابن أبي زيد : « يريد أن غيرهم قد يحمل شيئاً على ظاهره ، له تأويل من حديث غيره أو دليل يخفى عليه ، أو متروك أوجب تركه غير شيء مما لا يقوم به إلا من استبحر وتفقه » اهـ .

وقال ابن رشد عن كلام ابن عيينة بعد أن نفى أن يكون حديثاً مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ : « وهو كلام صحيح بين معناه ، لأن الحديث منه ما يرد بلفظ الخصوص والمراد به العموم ، ومنه ما يرد بلفظ العموم والمراد به الخصوص ، ومنه الناسخ ، ومنه المنسوخ ، ومنه ما لم يصحبه عمل » .

قال أبو عبد الرحمن : وذكر ابن رشد جملة أحاديث مشكلة ، ثم قال : لأن هذا كله لا يعلم معناه إلا الفقهاء .

فمتى جمع الحديث أحد ولم يتفقه فيه أضله بحمله في جميع المواضع على ظاهره من الخصوص والعموم والتشبيه والعمل بالمنسوخ .

وقولك : إن الفقيه لا يستحق اسم الفقه إلا بعد معرفته بالحديث لا يرد ما ذكرناه ، لأنه وإن كان لا يستحق اسم الفقه إلا بعد معرفته بالحديث فلا يستحقه لمعرفته بالحديث ، وإنما يستحقه لتفقهه في الحديث .

وجامع الحديث إذا لم يتفقه فيه ليس بفقيه ، ومعرفته للحديث مضلة له إذا لم يتفقه فيه كما قال ابن عيينة أو من قال من العلماء وبالله التوفيق لا شريك له »[1] .

□ □ □

---

(١) يراجع المعيار للونشريسي ٣١٤/١٢ (وهناك الإحالة إلى كتاب النوازل للبرزلي ٣٣٥/٤ وفتاوى ابن رشد ٧٥١/٢ ـ ٧٥٣ والجامع لابن أبي زيد ص ١١٨ ـ ١١٩ .

١١ - دليل النص

في كتاب الحيدة المنسوب إلى الإمام عبد العزيز بن يحيى الكناني : أن الكناني قال للمأمون : « كل ما يتكلم به الناس مما يحتاجون إليه من علم أديانهم ويتنازعون فيه منها فهو موجود في القرآن لقوله تعالى : ﴿ ما فرَّطنا في الكتاب من شيء ﴾ [سورة الأنعام/٣٨] .

وأقر واعترف بتقرير محمد بن الجهم لمذهب الكناني أن كل ذلك موجود بنص التنزيل لا بتأويل ولا تفسير .

فاعترض عليه ابن الجهم بحصير مبسوط في الإيوان وقال له : أوجدني أن هذا الحصير مخلوق بنص القرآن ؟ .

فأخذ الكناني يحاور ابن الجهم على أن الحصير من سعف النخيل وجلود الأنعام وصناعة الإنسان .

ثم أخذ الكناني يستدل على خلقهن بقول الله تعالى في النخل : ﴿ ءَأنتُم أنشأتُم شجرتَها أم نحنُ المنشؤون ﴾ [سورة الواقعة/٧٢] وبقوله تعالى عن الجلود : ﴿ والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ﴾ [سورة النحل/٥] وبقوله تعالى عن خلق الإنسان : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان ﴾ [سورة ق/١٦] .

قال الكناني عقب ذلك : « فصار الحصير مخلوقاً بنص التنزيل لا بتأويل ولا بتفسير » .

قال أبو عبد الرحمن : ها هنا وقفات :

الوقفة الأولى : أن للكناني مناظرة لبشر المريسي صحيحة .

الوقفة الثانية : أن كتاب الحيدة المطبوع المنسوب للكناني المدعى أنه هو نفسه مناظرة الكناني لبشر ، لا تثبت نسبته إلى الكناني وهو محل شك كبير ، وحول ثبوته أكثر من علامة استفهام .

الوقفة الثالثة : ليس في الآيات الكريمات نص على أن الحصير الذي بإيوان أمير المؤمنين مخلوق ، وليس فيه نص على أن سعف النخيل مخلوق ، وليس فيه نص على أن الجلود مخلوقة ، وليس فيه نص على أن عمل الإنسان مخلوق .

وبذلك بطلت دعوى أن الحصير مخلوق بنص التنزيل لا بتفسير .

وإنما الصواب أن الحصير مخلوق بمعنى النص ، لأنه لا خالق غير الله ، ولأن كل شيء خلق الله ، وبهذا وردت النصوص الشرعية ، والحصير فرد من عموم الشيء .

ونص الله على خلق النخيل والأنعام والإنسان وما يعمل ، والحصير من تلك الأشياء المنصوص عليها بالمعنى لا بالاسم .

والنص على الشيء بمعناه هو الدليل عندنا معشر أهل الظاهر والله المستعان .

□ □ □

١٢ ـ لا دخل للامتنان في العموم

ذهب جمال الدين الأسنوي ، وابن اللحام ، وأبو البقاء الكفوي إلى أن النكرة من صيغ العموم إذا كانت في سياق الإثبات ، وكانت للامتنان .

قال أبو عبد الرحمن : ولا أعلم في لغة العرب ، ولا في موارد الشرع ، ولا في أحكام العقل أن للامتنان دخلاً في عموم أو خصوص .

ولا أعلم للقائلين بعموم النكرة من أجل الامتنان حجة ، وإنما لهم شبهتان :

أولاهما : أن الامتنان أكثر إذا كان مع العموم .

قال أبو عبد الرحمن : هذا ليس بحجة وإنما هو اقتراح .

فأما كونه ليس بحجة فلأنه ليس استدلالاً باطراد العموم مع المنة ومن أجلها .

وأما أنه اقتراح فلأنه حبذ حمل النكرة على العموم لتكون المنة أكثر .

وأخراهما : نصان من القرآن الكريم استشهدوا بهما لأن النكرة فيهما للعموم في سياق الإثبات ، وقد غفلوا عن ملاحظة أن العموم ليس من أجل المنة .

قال جمال الدين الأسنوي ـ ٧٧٧ هـ : « النكرة في سياق الإثبات إن كانت للامتنان عمت كما ذكره جماعة منهم القاضي أبو الطيب في أوائل تعليقه كقوله تعالى : ﴿ فيهما فاكهةٌ ونخلٌ ورُمَّان ﴾ [سورة الرحمن/٦٨] .

ووجهه أن الامتنان مع العموم أكثر .

إذ لو صدق بالنوع الواحد من الفاكهة لم يكن في الامتنان بالجنتين كبير معنى .

إذا علمت ذلك فمن فروعه الاستدلال على طهورية كل ماء سواء نزل من السماء أو نبع من الأرض بقوله تعالى : ﴿ ويُنزِّل عليكم مِن السَّماءِ ماءً لِيُطهِّرَكُم به ﴾ [سورة الأنفال/١١][1] .

قال أبو عبد الرحمن : وأضاف ابن اللحام [٨٠٣ هـ] الاحتجاج لعمومها بقوله : « أخذاً من استدلال أصحابنا : إذا حلف لا يأكل فاكهة ، أنه يحنث بأكل التمر والرمان بقوله تعالى : ﴿ فيهما فاكهة ونخل ورمان ﴾[2] .

قال أبو عبد الرحمن : وقال أبو حنيفة : لا يحنث . وخالفه صاحباه[3] .

قال أبو عبد الرحمن : ولكوني لا أعلم أحداً حقق هذه المسألة التي اعتبرها أصحابها قاعدة من قواعد الفقه فإنني محقق ها هنا ما أعتقده من عدة وجوه بحول الله وقوته .

الوجه الأول : أنه لا يعرف في لغة العرب أن العموم من مقتضيات الامتنان .

ولم يدل على ذلك استقراء من نصوص تقوم بها الحجة في اللغة .

ولم يدل على ذلك اعتبار شرعي أو عقلي .

والوجه الثاني : أن الماء في الآية الكريمة لا يدل على العموم ، بل هو ماء من مياه ، لأن الله لم ينزل على أهل بدر كل ماء خلقه ، وإنما أنزل من خزائنه الواسعة ماء حسب حاجتهم .

والوجه الثالث : أن ما أنزله الله من ماء ليطهر به أهل بدر ، وما ينزله من ماء طهور للخلق فإنما هو وصف للماء بالطهورية حين نزوله ، وما ظل على أصل خلقته .

---

(١) التمهيد ص ٩٣ .

(٢) القواعد والفوائد الأصولية ص ٢٠٤ .

(٣) الكشاف للزمخشري ٤/٥٥ .

أما اختلاطه بعد نزوله بالتراب والملوحة والأوضار وكونه بعد ذلك طهوراً أو طاهراً أو نجساً : فتؤخذ كل هذه الأحكام من براهين أخرى خارج نصوص الخبر الشرعي بإنزال ماء طهور .

والوجه الرابع : كلمة ماء الواردة في الآية لا تشمل أنواعاً ما بين مالح وعذب وأبيض وأسود ، بل المعهود من ماء السماء أنه نوع واحد عذب نقي .

والوجه الخامس : كلمة فاكهة في الآية الكريمة عامة تشمل ما لا يحصيه إلا الله من أنواع الثمار ، وليس هذا العموم من أجل ورود فاكهة نكرة في سياق الإثبات على سبيل الامتنان ، بل لأن كلمة فاكهة ـ في أي مكان وردت ـ اسم لكل ما يوصف بالاستطابة من الثمار المأكولة .

قال ابن فارس عن مادة فكه : « أصل صحيح يدل على طيب واستطابة .

ومن ذلك الرجل الفكه الطيب النفس .

ومن الباب الفاكهة لأنها تستطاب وتستطرف »[٤] .

إذن العموم دلالة مفردة لغوية وليس دلالة سياق من عناصره الإثبات والامتنان .

وإنما نكرت فاكهة لسببين فيما أرى والعلم عند الله سبحانه .

أولهما : أن فاكهة الآخرة ليست من معهود أهل الدنيا وإن كان الاسم واحداً .

وثانيهما : أن الجنتين لا تستوعبان كل فاكهة ، لأنه مهما كان نعيم الجنة فوق التصور فإن فضل الله وخزائنه أوسع .

والوجه السادس : أن عطف النخل والرمان في الآية الكريمة على الفاكهة لا يعني أنهما ليستا بفاكهتين .

---

(٤) مقاييس اللغة ٤/٤٤٦ .

وهذا ما أوضحه أبو حيان [٧٥٤ هـ] بقوله : « فاكهة : تشمل سائر الفواكه » .

وهي نكرة في سياق الإثبات لا يراد بها واحدة من الفواكه .

ونخل ورمان تجريد من الفاكهة لشرفهما كما قال تعالى : ﴿ ... وملائكته ورسله وجبريل وميكال ﴾ [سورة البقرة/٩٨][٥] .

قال أبو عبد الرحمن : وقبله الزمخشري [٥٣٨ هـ] ذكر هذا المعنى التجريدي وأضاف قوله : « أو لأن النخل ثمره فاكهة وطعام .

والرمان فاكهة ودواء فلم يخلصا للتفكه »[٦] .

قال أبو عبد الرحمن : في الفواكه غيرهما ما هو طعام ودواء ، وإنما العبرة بالشرف .

وقد ظهر معنى الشرف للنخل في الاشتقاق اللغوي .

قال ابن فارس : « الأصل في النخل انتقاء واختيار .

وعندنا أن النخل سمي به لأنه أشرف كل شجر ذي ساق »[٧] .

قال أبو عبد الرحمن : والمسألة التي ذكرها الفقهاء فيمن حلف لا يأكل فاكهة فأكل رماناً تحتاج إلى تفصيل .

فمن كان في اجتهاده أن الرمان ليس بفاكهة فلا يحنث لأن العبرة بنية الحالف إذا عرف مقصده .

ومن كان يعرف أن الرمان فاكهة فيحنث .

---

(٥) النهر الماد بهامش البحر المحيط ١٩٧/٨ .

(٦) الكشاف ٥٥/٤ .

(٧) مقاييس اللغة ٤٠٧/٥ .

ومن كان لا علم له بأن الرمان فاكهة أو غير فاكهة فيرد إلى لغة العرب فيحنث ، لأن في عرف اللغة والناس أن الرمان فاكهة .

والوجه السابع : أن دعوى عموم النكرة في الإثبات على وجه الامتنان ـ لو صحت ـ لا تؤخذ من استدلال الفقهاء الذين ذكرهم ابن اللحام ، لأن العموم من مدلول فاكهة لغة ، وليس من سياق الامتنان .

□ □ □

١٣ ـ الفعل المضارع إذا اتصلت به نون الإناث

قال أبو بشر سيبويه : « وإذا أردت جمع المؤنث في الفعل المضارع ألحقت للعلامة نوناً ، وكانت علامة الإضمار والجمع فيمن قال : أكلوني البراغيث .

وأسكنت ما كان في الواحد حرف الإعراب كما فعلت ذلك في فعل حين قلت : فعلْتِ ، وفعلْن .

فأُسْكِنَ هذا ها هنا ، وبني على هذه العلامة : كما أُسكن فَعَلَ ، لأنه فِعْلٌ ، كما أنه فِعْل .

وهو متحرك كما أنه متحرك .

فليس هذا بأبعد فيها ـ إذا كانت هي وفعل شيئاً واحداً ـ من يفعل ، إذ جاز لهم فيها الإعراب حين ضارعت الأسماء وليست باسم .

وذلك قولك : هن يفعلن ، ولن يفعلن ، ولم يفعلن .

وتفتحها لأنها نون جمع ، ولا تحذف لأنها علامة إضمار وجمع في قول من قال أكلوني البراغيث .

فالنون ها هنا ـ في يفعلن ـ بمنزلتها في فعلن .

وفُعِل بلام يَفْعَلُ ما فُعِلَ بلام فَعَلَ لما ذكرت لك ، ولأنها قد تبنى مع ذلك على الفتحة في قولك : هل تفعلَنَّ .

وألزموا لامَ فَعَلَ السكونَ وبنوها على العلامة وحذفوا الحركة لما زادوا ، لأنها

في الواحد ليست في آخرها حرف إعراب لما ذكرت لك »[1] .

قال أبو عبد الرحمن : قال سيبويه مرتين ها هنا : فيمن قال ـ أو في قول من قال ـ : أكلوني البراغيث .

وبيان ذلك : أن أكلوني البراغيثُ مثل يضربن الهنداتُ ، لأن في كل منهما ضميراً فاعلاً ، واسماً ظاهراً يؤكد الفاعل . فمن حمل أكلوني البراغيث على هذا المعنى فالنون في يضربن عنده اسم ، وهي علامة جمع وتأنيث وإضمار سواء أُظهر المضمر أم لم يظهر .

أما عند سيبويه فالنون حرف في يضربن الهندات ، وهي اسم في الهندات يضربن كما سيرد من كلام ابن جني .

وجعلوها حرفاً دالاً على الجمع والتأنيث ، ولم يجعلوها ضميراً اسماً في « يضربن الهندات » : لأن حكم الضمير أن يتقدمه اسم يعود إليه[2] .

وقوله : « وأسكنت ... » تقديره : وأسكنتَ الحرفَ الذي كان في الواحد حرف إعراب مثل اللام في فعلن .

وقوله : « لأنه فعل ، كما أنه فعل » : تقديره : لأن فعلْتِ فِعْلٌ كما أن فَعلْن فعل .

وقوله : « وهو متحرك كما أنه متحرك » : يعني أن لام الماضي فَعَلَ متحركة كما أن لام المضارع يفعل متحركة .

قال أبو عبد الرحمن : إلا أن حركات الماضي حركات بناء ، وهي الفتح في فعلَ ، والضم في فعلوا .

وقوله : « فليس هذا بأبعد فيها ... » : فسره أبو محمد الصيمري بقوله : « يعني

---

(١) الكتاب ١/٢٠ .

(٢) انظر رصف المباني ص ١٨ .

ليس هذا التسكينُ للفعل المضارع ، والحملُ على الماضي بأبعد فيها[٣] ـ وهما مشتركان في الفعلية ـ من حمل الأفعال المضارعة على الأسماء في الإعراب ، وليست من جنسها .

فإذا جاز لهم حمل الأفعال المضارعة على الأسماء وليست من جنسها : كان حملها على الأفعال الماضية في تسكين أواخرها ـ عند إلحاق النون بها ـ أولى وأوجب من غيرها ، لأن مشاكلة الفعل المضارع للماضي أكثر من مشاكلته للاسم[٤] .

وقوله : « وفعل بلام يفعل ... إلخ » وضحه النحاس في شرح كلام سيبويه عندما جعل زيادة النون علة البناء فقال : « إنما بني لما زادوا فيه ، ولأنه مضارع للماضي . والماضي مبني ، فبني كما بني الماضي .

ومثل هذا سيبويه بأن الأفعال أعربت لأنها مضارعة للأسماء ، والفعل بالفعل أولى من الفعل بالاسم .

وهذا مما يستحسن من قول سيبويه »[٥] .

□ □ □

---

(٣) في أصلي المطبوع بضمير الواحد ، مع أن قوله بعد ذلك « وهما » يقتضي ضمير الاثنين هكذا : فيهما .

(٤) التبصرة والتذكرة ١/٩٤ .

(٥) إعراب القرآن ١/٣٢٠ .

١٤ ـ الكفار ينصبون في الآخرة

قرأت في التفاسير وسمعت في عدد من المجالس تفسير قوله تعالى في سورة الغاشية : ﴿ وجوهٌ يومئذٍ خَاشعةٌ . عاملةٌ نَاصبة . تَصْلَى ناراً حامية ﴾ : أن المراد الذين عملوا ونصبوا ـ أي تعبوا في الدنيا على غير دين الإسلام كالرهبان .

وهو أحد الاحتمالات التي يذكرها المفسرون ، وكنت أستنكر هذا الرأي في نفسي وأكع عنه ، لأن الله لا يعذب الرهبان بعملهم ونصبهم في تحري الحق وهم على باطل بل يرد عملهم ويسقطه .

وإنما يعذبهم بتكذيبهم بالإسلام ونبيه ومحاربتهم للدين الناسخ وتقصيرهم في تمحيص الحق من الباطل غير اللائق بالله ورسله وشرائعه .

وكانت السلامة بتحري الظواهر التي أثبتت أن المراد خشوع وعمل ونصب يكون للكفار في الآخرة لا في الدنيا .

والظواهر من وجوه :

أولها : ظاهر الآية الكريمة نفسها وهو ظاهر زمني يتحدد بقوله تعالى : ﴿ يومئذ ﴾ وهي الغاشية : أي يوم القيامة . فالتقدير الظاهري : خاشعة عاملة ناصبة في يوم القيامة .

والثاني : الظاهر من معهود القرآن الكريم في غير هذه السورة ، كقوله تعالى في سورة القمر : ﴿ خشعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنّهم جرادٌ منتشر ﴾ فيوم الخروج من الأجداث هو يوم القيامة ، وهو وقت خشوع أبصار الكفار .

والثالث : ظواهر الإمكان بمعنى أنه لا يُوجد ما يمنع من حصول الخشوع والعمل والنَّصَب للكفار يوم القيامة .

والرابع : ظواهر تصحيح بمعنى أن حصول النصب في الدنيا يمكن تصور حصوله للكفار في الدنيا . ومأخذ ذلك من قوله تعالى عن أهل الجنة في سورة الحجر : ﴿ لا يَمَسُّهم فيها نَصَب ﴾ فهذا يُوحي بأن الكافر ينصب في النار .

قال أبو عبد الرحمن : كيف لا ينصبون وهم يعالجون السلاسل والأغلال ، وصنوف العذاب ، والتنقل من عذاب إلى عذاب .

قال أبو عبد الرحمن : والظاهر أن الأخيران دليلا تصحيح ، والظاهران الأولان دليلا ترجيح : أي تعيين لمراد المتكلم .

□ □ □

١٨ - الدبيب للمجد

أنا وشباب الصحوة كما قال الأسدي ـ وهو من شعر الحماسة :

دببتُ للمجد والسَّاعون قد بلغوا ... جهدَ النفوس وألقوا دونه الأُزرا

فكابدوا المجدَ حتَّى ملَّ أكثرُهم ... وعانقَ المجدَ مَنْ أوفى ومَنْ صبرا

لا تحسبِ المجدَ تمراً أنتَ آكلُه ... لن تبلغَ المجدَ حتَّى تلعقَ الصبرا

قال أبو عبد الرحمن : وأنَّى لدبيبي أن ينفعني في استذكار نصوص الحديث لمعرفة صحيحها وسقيمها في الذهن ، واستحضار مسائل الفقه على المذهب الحنبلي لإفتاء السائل قاعداً أو عابراً ؟ !

قال أبو عبد الرحمن : هذا شيء فاتني وعقود العمر الغابر لا تتجدد .

وإنما حسبي الله ثم قرطاس أودعته علمي وعلم غيري إذا نابتني النائبة راجعت قراطيسي وحققت ومحصت المسألة القصيرة في الوقت الطويل .

فإن كانت النائبة مما لا يتكرر في اليوم والليلة أو الأسبوع نسيتها إلى مراجعة أخرى .

وأنعم الله على شباب الصحوة باستذكار نصوص حديثية يعلمون ما قاله الألباني في درجة صحتها ، وباستذكار مسائل فقهية يعلمون مذهب أحمد أو الحنابلة فيها .

وغياب شاهدي من ذاكرتي لكل مسألة تطرح أمرٌ يغيظني ، وقد غاظ ذلك الشيخ الإمام أبا محمد ابن حزم قبلي فذكر في مداواة النفوس أن مغيب الحقائق من الهموم .

وبما أن العمر والقدرة أقل وأعجز من أن تستوعب العلم ، وبما أنني فيما غبر من عقود العمر لم أقعد ، وإنما صرفتها إلى مسائل عديدة من مختلف حقول العلم دينيها ودنيويها : فإن كل هذا يسليني عما غبنني به شباب الصحوة .

ويسليني أيضاً أنني إذا سئلت أتقصى القول عما أعرفه ، وأمسك عما لدي عنه بعض معرفة ، أو لا أعرفه ألبتة .

□ □ □

١٦ - معنى النون في يفعلن

سمَّاها الخليل بن أحمد « نون إضمار جمع المؤنث » . وعن قول الله تعالى : ﴿ وإن طلقتموهنَّ من قبل أن تَمسوهنَّ وقد فرضتُم لهن فريضةً فنصفُ ما فرضتُم إلا أن يعفون .. ﴾ [سورة البقرة/٢٣٧] : قال الخليل بن أحمد : فجعل النون ضمير جمع المؤنث في يعفون[1] .

وقال المبرد : « فإن جمعت المؤنث : ألحقت لعلامة الجزم نوناً[2] فقلت :

(١) الجمل ص ٣١٤ .

وصيغة « يعفون » تحتمل التأنيث والتذكير كما في تفسير البيضاوي ، وإنما تحتمله في ذاتها لا في هذا الموضع كما بيَّن ذلك المحشون على تفسير البيضاوي .

وفرَّق الزمخشري في الكشاف ١/١٤٥ بين فعل الذكور وفعل الإناث : بأن « يعفون » للذكور تكون فيها الواو ضميراً للجماعة وثبات النون علامة للرفع .

أما للإناث فتكون الواو لام الفعل ، وتكون النون ضمير الإناث . وانظر أيضاً إملاء ما منَّ به الرحمن للعكبري ١/١٠٠ والبحر المحيط لأبي حيان ٢/٢٣٥ والدر المصون للسمين ٢/٤٩٣ قال السمين : « الرجال يعفون : الواو فيه ضمير جماعة الذكور ، وحذفت قبلها واو أخرى هي لام الكلمة ، فإن الأصل يعفوون ، فاستثقلت الضمة على الواو الأولى ، فحذفت فبقيت ساكنة ، وبعدها واو الضمير أيضاً ساكنة ، فحذفت الواو الأولى لئلا يلتقي ساكنان ، فوزنه يفعون » . وقد علق القونوي في حاشيته على البيضاوي ٢/١٣٠ : بأن هذا الوزن من الغرائب : إذا أخرت العين (يفعون) صار وزناً ، وإذا أخرت الفاء (يعفون) صار موزوناً .

وقال أبو البكرات ابن الأنباري في كتابه « البيان في غريب إعراب القرآن » ١/١٦٣ : « وقد أفردنا في الكلام على يعفون كتاباً » .

(٢) أي أن إسناد الفعل إلى نون النسوة يقتضي جزم لامه بناء له على السكون .

أنتن تفعلن ، وهن يفعلن . فتحت هذه النون ، لأنها نون جمع ، ولم تحذفها في الجزم والنصب لأنها علامة إضمار وجمع .

ألا ترى أنك لو قلت : « يفعل » في الجزم : لزالت علامة الجمع وصار كالواحد المذكر[٣] .

ولو قلت في التثنية ، أو جمع المذكر : لم يقوموا ، ولم يقوما : لعلم بالألف وبالواو المعنى ، ولم تحتج إلى النون »[٤] .

وبين أبو علي الفارسي أيضاً : أنها علامة جمع وليست علامة إعراب[٥] .

وقال أبو الفتح ابن جني : « زيد علماً للجمع والضمير في نحو قولك : الهندات قمن وقعدن ، ويقمن ، ويقعدن ، وعلامة للجمع مجردة من الضمير نحو : قعدن الهندات ، ويقعدن أخواتك في من قال ذلك .

ومن أبيات الكتاب :

ولكنْ ديافيٌّ أبوه وأمه ... بحوران يعصرن السليط أقاربه

فهذه النون في يعصرن علامة للجمع مجردة من الضمير ، لأنه لا ضمير في الفعل ، لارتفاع الظاهر به »[٦] .

لماذا فتحت نون يضربن ؟

علل المبرد فتحها لأنها نون جمع كما مر من كلامه ، وهو نص كلام سيبويه .

هل هذا الفعل معرب أم مبني ؟

---

(٣) أي لو قلت عن « هن يفعلن » : لم يفعل .

(٤) المقتضب ٨٣/٤ – ٨٤ وانظر الأصول للسراج ٤٨/١ واللمع لابن جني ص ١٨٥ .

(٥) الإيضاح العضدي ٢٤/١ .

(٦) سر صناعة الإعراب ٤٤٦/٢ – ٤٤٧ .

وقال المرادي في الجنى الداني ص ١٨١ : فالنون في يعصرن يدل على التأنيث والجمع .

جمهور النحاة الذين اطلعت على أقوالهم إلى نهاية عام ٤٥٦ هـ يرون الفعل المضارع معرباً على وجه العموم في عموم كلامهم ، ولم أر منهم من صرح بأنه معرب إذا أسند إلى نون النسوة سوى إشارة ابن برهان العكبري عندما قال عن آية : ﴿ إلا أن يعفون ﴾ : « وإنما بني الماضي وهو عَفَوْنَ »[1] .

وسيأتي إن شاء الله من كلام ابن عقيل وأبي حيان أن الجمهور على مذهب سيبويه ، وهو بناء المضارع ها هنا على السكون ، وأنه خالف بعض النحاة فقالوا : إنه معرب في هذه الحالة ، وحكى خلافهم ابن عصفور في شرح الإيضاح . منهم الأخفش ، وابن درستويه ، وابن طلحة ، والسهيلي .

قال أبو جعفر النحاس : « وقال محمد بن يزيد : اعتل هذا الفعل من ثلاث جهات – والشيء إذا اعتل من ثلاث جهات بني – :

منها أنه فعل ، وأنه لجمع ، وأنه لمؤنث .

وسمعت أبا إسحاق يسأل عن هذا ؟ فقال :

هو غلط من قول أبي العباس ، لأنا لو سمينا امرأة بفرعون لم نبنه »[2] .

قال أبو عبد الرحمن : في فرعون ها هنا : العلمية ، والتأنيث ، والعجمة .

ويرى السهيلي : أن يفعلن معربة ، وأن الإعراب مقدر قبل علامة الإضمار كما هو مقدر قبل الياء في غلامي .

ويرهن على دعوى الإعراب بحرف المضارعة ، وهو الياء في يفعلن ، وإذا وجدت حروف المضارعة وجد الإعراب .

وعندما قرر السهيلي أن كلمة يفعلن معربة : قرر تعذر ظهور علامة الإعراب .

---

(١) شرح اللمع ٢/٣٣٨ .

(٢) إعراب القرآن ١/٣٢٠ .

ووجه التعذر : أن محل الإعراب لا يعدو ثلاثة مواضع اثنان منهن محال أن يكونا محل إعراب ، وواحد هو محل الإعراب إلا أن حركة الإعراب لم تظهر عليه ، فتعين أنها معربة لم تظهر عليها علامة الإعراب .

الموضع الأول : لام يفعلن .

فهذه لا تظهر عليها حركة الإعراب لمانع هو النون التي هي علامة الإضمار ، لأنها اتصلت بالفعل فصارت كبعض حروفه ، وحينئذ لا يمكن تعاقب حركات الإعراب على لام الفعل[٣] .

الموضع الثاني : النون .

فهذه ضمير الفاعل : أي أنها غير الفعل .

ولا يكون إعراب شيء في غيره .

الموضع الثالث : ما بعد النون .

وذلك محال إن كان الإعراب حركاتٍ على النون .

وهو بعيد أيضاً إن كان الإعراب غير حركات ، لأن بين الفعل والنون اسم أو فعل .

واستدل السهيلي في آخر كلامه على أن إعراب تفعلين بحركة مقدرة ، ولا يمكن أن يكون الإعراب بحرف .

والواقع أن هذا الاستدلال يرشح يفعلن للبناء الذي هرب عنه السهيلي ، ويبعدها عن الإعراب الذي يدّعيه[٤] .

واستدل المالقي على البناء بحجتين :

---

(٣) يظهر أن المانع من ذلك ثقل لا تعذر ، وقد مر وجه الثقل من كلام سيبويه وتحليله .

(٤) انظر نتائج الفكر ص ١١٠ ـ ١١١ .

أولاهما : أن الفعل الماضي أصل في البناء ، وأن الفعل المضارع فرع في الإعراب .

فلما أشبهت يفعلن كلمة فعلن في سكون اللام حمل المضارع على الماضي في البناء ، لأن الفرع يحمل على الأصل في كلام العرب .

ومثّل لذلك بالممنوع من الصرف إذا دخل عليه الألف واللام ، أو أضيف إليه : فإنه ينصرف .

وذلك أن الأصل في الأسماء التمكن ، وعدم التمكن فرع في الأسماء أصل في الأفعال ، فلما أشبه الأصل حمل عليه فانصرف .

وأخراهما : أن الفعل المضارع لو كان معرباً مع النون : لجاز أن يحذف حرف العلة في الجزم في نحو لم يَعَفْنَ النساء في يعفون ، ولم يكن ذلك(٥) .

□ □ □

---

(٥) انظر رصف المباني ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤ .

١٧ ـ الأرجل تغسل

قال الله تعالى : ﴿ يا أيُّها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصَّلاة فاغسلوا وجوهَكم وأيديَكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسِكم وأرجلكم إلى الكعبين ... ﴾ [سورة المائدة/٦] .

قال أبو عبد الرحمن : موجز الخلاف الفقهي أن مذهب الرافضة أن الأرجل تمسح ولا تغسل بإطلاق .

وقال الإمام أبو محمد ابن حزم : الغسل حكم السنة ، وهو ناسخ للمسح الذي هو حكم القرآن .

وعزا أبو حيان إلى الإمام داود بن علي الظاهري : أنه يجب الجمع بين المسح والغسل .

وعزا أبو حيان في البحر المحيط ومن تابعه إلى الطبري : أن مذهبه التخيير .

قال أبو عبد الرحمن : لم يقل ابن جرير الطبري بذلك ، وإنما تفلسف في عبارته وصعَّبها[1] . فلم يحقق بعضهم فهمها فنقل عنه مذهبه نقلاً سريعاً فأخطأ عليه .

وليس مذهب أبي جعفر التخيير وإنما مذهبه أن المسح نوع من الغسل ، وليس هو خفيف الغسل ، وإنما هو غسل يصحبه حركة الأصابع غير مجرد الإفاضة .

ومأخذ ابن جرير في ذلك لغوي ، فكأنه لا يشترط لغةً الدلك والإمرار بالأصابع

(١) انظر تفسيره ١٠/٦١ ـ ٦٣ .

لتحقيق مفهوم الغسل .

وهو وجه ـ لعمر الله ـ صحيح ، لأن الغسل تطهير وتنقية . والتطهير والتنقية قد يحصلان بالدلك أو إمرار الأصابع ، وقد يحصلان بمجرد غمر الماء وإفاضته .

وإذن فالغسل أعم من التقييد بالدلك أو توسط الأصابع . ولكن هذا لا يعني أن كل غسل مسح ، ولا أن كل تنقية غسل . بل جرى العرف اللغوي على أن الغسل تنقية بمائع كالماء .

والمسح قد يكون بلا شيء ، وقد يكون بماء ، وقد يكون بصعيد طيب .

وليس كل مسح بالماء يكون غسلاً ، بل لا بد من غمر الماء لتكون التنقية بالماء لا بالأصابع .

إذن لا يكون المسح نوعاً من الغسل كما زعم أبو جعفر ، وإذن فلا تكون الآية بقراءة المسح دالة على نوع من الغسل .

ولا تكون الآية بقراءة الغسل شاملة للمسح .

غاية ما هنالك أن يقال :

هناك غسل ليس معه مسح . وهناك غسل معه مسح .

والغسل الذي معه مسح لا يسمى مسحاً ، وإنما يسمى غسلاً . وحقيقة التخيير التي نسبت إلى ابن جرير خطأ : أن يمسح رجليه بالماء كما يمسح رأسه فيكون ماسحاً بمفهوم القرآن .

ثم يغمرهما بالماء ـ بدلك وبغير دلك ـ فيكون غاسلاً بمفهوم السنة .

وابن جرير لم يقل ذلك .

وقد فهم ابن عطية مذهب ابن جرير حق الفهم فلخصه فقال : « وقال الطبري

رحمه الله : إن مسح الرجلين هو بإيصال الماء إليهما . ثم بمسح بيديه بعد ذلك فيكون المرء غاسلاً ماسحاً »[2] .

قال أبو عبد الرحمن : وإنما يتحقق مذهب ابن جرير إذا كان عامل « أرجلكم » المقدر فاغسلوا .

ولا يتحقق إذا كان العامل : فامسحوا .

قال أبو عبد الرحمن : وللفائدة فكل غسل ثبت فيه شرعاً اشتراط الدلك وشبهه من إمرار الأصابع : فإنما ذلك باعتبار الشرع وليس بمقتضى اللغة .

وإنما روي التخيير بين الغسل والمسح عن الحسن البصري رحمه الله .

وقال بعضهم[3] : المسح في الآية الكريمة لا يكون إلا على الخف ببيان رسول الله ﷺ .

وقال الجمهور : الحكم غسل الرجلين .

قال أبو عبد الرحمن : هذا هو الخلاف الفقهي بإيجاز ، وأما القراءات التي بني عليها هذا الخلاف فثلاث :

فتح اللام من أرجلكم ، وهي قراءة متواترة .

وكسر اللام من أرجلكم ، وهي قراءة متواترة .

وضم اللام ، وهي قراءة شاذة .

وقراءة الضم ذكرها ابن جني وقال : « ينبغي أن يكون رفعه بالابتداء والخبر محذوف دل عليه ما تقدمه من قوله سبحانه : ﴿ فاغسلوا ﴾ أي : وأرجلُكم واجب غسلها ، مفروض غسلها ، أو مغسولة كغيرها .

---

(٢) المحرر الوجيز ٥/٤٨ — ٤٩ .

(٣) كما في أضواء البيان ٢/١٥ .

وكأنه بالرفع أقوى معنى ، وذلك أنه يستأنف فيرفعه على الابتداء » اهـ[4] .

وهذه القراءة نسبها ابن عطية إلى الحسن والأعمش ونافع .

قال أبو عبد الرحمن : إن صحت عن هؤلاء مع قوة وجهها لغة فبعيدة أن تكون شاذة .

ولم يقدر ابن عطية خبراً للأرجل – كابن جني – سوى الغسل .

والعجيب أن أبا حيان في البحر المحيط وهو إمام في العربية قدر الغسل أو المسح .

قال أبو عبد الرحمن : هذا غلط شنيع ، فلا وجه لتقدير المسح وأقرب مذكور المسح ، وإنما المقدر الغسل ، لأن الاستئنافَ الذي اقتضى الرفع عودةً إلى أبعد مذكور .

ولعل أبا حيان رأى مذهب الحسن التخيير في الحكم الفقهي بين الغسل والمسح ، فظن أن التخيير يفهم من قراءة الرفع ، وليس هذا بصحيح ، وإنما التخيير لدليل آخر غير الآية ، وغير قراءة الرفع .

أما قراءة الرفع فلا تعطي حسب قوانين العربية سوى إحدى نتيجتين لا تجتمعان : إما الغسل ، وإما المسح .

وأما قراءة النصب فاتفق جمهور أهل العربية على أنها تعني عطف الأرجل على الوجوه في الغسل .

وإنما وهم قوم كأبي محمد ابن حزم فجعلوا الأرجل على قراءة النصب معطوفة على الرؤوس في المسح محلاً ، وليست معطوفة على الوجوه لفظاً .

ذكر ذلك في المحلى ، وحكاه مكي بن أبي طالب في كتابه المشكل عن الجماعة .

قال أبو عبد الرحمن : هذا خلاف الظاهر ، لأن الأصل الحمل على اللفظ لا

(٤) المحتسب ٢٠٨/١ .

المحل ، ولأن لهذا الأصل مرجحات من خارج وهو شبه الأرجل ببقية الأعضاء المغسولة من ناحية التحديد لكل عضو ، ولأنه لا مانع من الحمل على الأصل ، ولأنه قام الدليل من السنة المصطفوية والسيرة العملية أن المراد عطف الأرجل على الوجوه .

وادعى بعضهم كما هو مذهب ابن عصفور فيما حكاه عنه ابن حيان أن هناك مانعاً من الحمل على الأصل ، وهو أن جعل الأرجل معطوفة لفظاً ومحلاً على الوجوه في الغسل يعني الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة ليست اعتراضية ، وإنما هي إنشاء حكم جديد ، وهي قوله تعالى : ﴿ وامسحوا برؤوسكم ﴾ .

قال أبو عبد الرحمن : لم يمنع العكبري وهو إمام في النحو من هذا .

كما أن اللبس زائل بمرجحات من الآية نفسها ، ومن السنة .

وأيضاً فاعتراض الجملة حقق مراداً شرعياً .

قال شيخنا الشنقيطي في أضواء البيان : « وإنما أدخل مسح الرأس بين المغسولات محافظة على الترتيب ، ومن هنا أخذ جماعة من العلماء وجوب الترتيب في أعضاء الوضوء » .

ولقد بيَّنَ ابن جرير وغيره : أن هذه القراءة من المؤخر الذي معناه التقديم .

قال أبو عبد الرحمن : معناه التقديم في توحيد مجرى الإعراب على النصب .

أما ترتيب إيجاد الفعل فكما أراده الله بظاهر التلاوة من تقديم مسح الرأس .

قال ابن خالويه : « فالحجة لمن نصب أنه رده بالواو [أي رد إعراب الأرجل] على أن أول الكلام [يعني قوله تعالى : فاغسلوا] ، لأن ما أوجب الله غسله فقد حصره بحد ، وما أوجب مسحه أهمله بغير حد [يعني أن الرأس لم تذكر الآية حد مسحه][٥] .

---

(٥) الحجة ص ١٢٩ .

وقال الفراء : وأرجلكم مردودة على الوجوه[٦] .

وأما قراءة الجر فهي محل الإشكال والخلاف بين الفقهاء .

فمن قال فرض القرآن الغسل دون المسح لا يجعل الأرجل معطوفة على الرؤوس ، وإنما يعطفها على الوجوه محلاً فيكون حكمها الغسل ، ويعطفها على الرؤوس لفظاً لمجرد المجاورة فلا يكون حكمها المسح .

وقد قوى شيخنا الشنقيطي هذا الوجه واحتج له بأن الخفض على الجوار مسموع في لغة العرب لا سيما في العطف ، وادعى أنه لم ينكر الخفض سوى الزجاج ، وخطأ الشنقيطي الزجاج ، ورأى أنه لم يتتبع المسألة تتبعاً كافياً ، واستدل على المجاورة في العطف بأبيات من شعر العرب ، وخطأ تقديرات النحويين حولها من أمثال العيني والصبان .

وعزا مذهب المجاورة ها هنا إلى البيهقي في السنن الكبرى ، وابن قدامة في المغني .

قال أبو عبد الرحمن : إن أراد الشيخ الشنقيطي رحمه الله أنه لم ينكر الجر بالمجاورة سوى الزجاج في خصوص هذه الآية فليس بصحيح ، فهذا ابن خالويه في الحجة يأبى حمل الآية على معنى الجوار ، لأن الجوار يرد في نظم الشعر للاضطرار وفي الأمثال ، وكلام الله لا يحمل على ذينك .

وبمثل ذلك قال مكي في رده على أبي عبيدة والأخفش ، وقال به ابن النحاس .

وإن أراد شيخنا أنه لم ينكر المجاورة سوى الزجاج في عموم اللغة فليس بصحيح أيضاً ، لأن من منعوه في الآية عللوه بضعفه لغة ، بل قال أبو حيان في البحر : « وهو تأويل ضعيف جداً ، ولم يرد إلا في النعت حيث لا يُلبس على خلاف فيه » .

قال أبو عبد الرحمن : والمحقق عندي أن الخفض بالجوار نوع من الإتباع ، وهكذا

(٦) معاني القرآن ١/٣٠٢ .

سماه الأخفش[7] . والإتباع والمحاذاة توسع أدبي ، وليس قانوناً لغوياً .

والعرب إذا توسعت بأدبها جُوريت إذا لم يكن الدافع دافع ضرورة ، وبأن يكون هناك غرض بلاغي أو شبهة ، وأن لا يحدث التوسع لبساً في الكلام .

قال أبو عبد الرحمن : وصنيع شيخنا إنما هو تصحيح للجواز في كلام العرب ، وهذا وحده لا يكفي بل لا بد مع التصحيح من ترجيح .

فالتصحيح كشف للجائز من كلام العرب ، والترجيح كشف لمراد المتكلم ، لأن مراد المتكلم أخص من الجائز لغة .

وما استدل به شيخنا إنما هو ضرورات شعر ، وكان عليه أن يستدل بجرِّ الكلام ليدفع دعوى اللحن والضرورة .

و لم يظهر من كلام شيخنا أنه يجيز الخفض بالمجاورة وإن لم يؤمن اللبس ، وإنما ادعى أمن اللبس ها هنا بأمرين :

أولهما : تحديد المغسول بالكعبين ولا تحديد في المسح .

وثانيهما : قراءة النصب .

قال أبو عبد الرحمن : اللبس محتمل لدوران قراءة الجر على المعنيين ، بل إن الجوار مرجوح من داخل النص ، وإنما قام الدليل من الخارج على أن المراد الغسل لا المسح ، و لم يقم الدليل من خارج على أن المراد الإعراب على الجوار .

وكذلك قراءة النصب إنما تدل على الغسل ، ولا تدل على خصوص الإعراب بالجوار .

وقال ابن النحاس رداً على الأخفش في القول بالجوار : « وهذا القول غلط

---

(7) معاني القرآن ١/٤٦٦ .

عظيم ، لأن الجوار لا يجوز في الكلام أن يقاس عليه ، وإنما هو غلط .

ونظيره الإقواء »[8] .

قال أبو عبد الرحمن : الإقواء عيب موسيقي ، وليس خللاً لغوياً ، والجوار توسع أدبي الغرض منه موافقة الموسيقى .

والإقواء مراعاة للعربية وإن اختلت الموسيقى ، ومنهم من جعل قراءة الجر دالة على الغسل إلا أنه لم يجعل العطف للجوار ، وإنما أضمر فعلاً يقضي بالغسل ، قال مكي : « كأنه قال : وأرجلكم غسلاً »[9] .

قال أبو عبد الرحمن : هذا الإعراب عجمة لا تعرفها لغة العرب المبينة ، لأن ما استوفى حكمه بالعطف لا يقدر له إعراب جديد .

وذكر أبو حيان عن بعضهم تقدير : وافعلوا بأرجلكم الغسل . حذف الفعل والحرف . قال : وهو في غاية الضعف .

قال أبو عبد الرحمن : صدق أبو حيان ، لأن التقدير غير المتعين ، والحذف : دعويان تحتاجان إلى برهان مع مانع من الحمل على الأصل .

وقال الجمهور إن الإعراب على ظاهره وهو العطف على الرؤوس في معنى المسح .

قال مكي : « ... الأكثر في كلام العرب أن يحمل العطف على الأقرب من حروف العطف »[10] .

والمعنى : فامسحوا بأرجلكم .

---

(٨) إعراب القرآن ٢/٩ .

(٩) مشكل إعراب القرآن ١/٢٢١ وكذلك ورد في البيان لابن الأنباري ١/٢٨٤ .

(١٠) الكشاف ١/٤٠٦ .

قال أبو عبد الرحمن : ثم اختلف هؤلاء المعربون الحاملون الإعراب على ظاهره .. اختلفوا في الحكم الفقهي .

فقال قائلون الحكم غسل الأرجل وإن كان العطف على المسح .

وسبيلهم أنهم لما حملوا الإعراب على ظاهره صرفوا المسح عن ظاهره ، فجعلوا المسح بمعنى الغسل .

وهذا الصرف على معنيين :

أحدهما : ما سلف عن ابن جرير إذ جعل لمسح الرأس معنى خاصاً ، وجعل لمسح الأرجل معنى أعم ، وهو الغسل بإمرار الأصابع .

وثانيهما : أن الغسل الخفيف يسمى مسحاً .

قال الإمام اللغوي أبو زيد : المسح خفيف الغسل ، لأن المتوضىء يقول : تمسحت .

قال أبو عبد الرحمن : لا تزال العامة في نجد تسمي الوضوء مسوحاً . ويقال في أمثال العوام : كل ... تبغى مسوح .

وأما حجة هذا التأويل فقد بينها مكي في كتابه الكشف فقال : « لما حمل الأرجل على الرؤوس في الخفض على المسح قامت الدلالة من السنة والإجماع ومن تحديد الوضوء في الأرجل مثل التحديد في الأيدي المغسولة على أنه أراد بالمسح الغسل » .

وأما التعليل لهذا التأويل بعد قيام الحجة على إرادة الشرع له فقد بينه الزمخشري بأن الأرجل مظنة الإسراف . اهـ . فأوصى الله بالمسح بمعنى الغسل الخفيف[11] .

قال أبو عبد الرحمن : إجراء الإعراب على ظاهره ، وصرف المسح إلى معنى الغسل الخفيف هو الذي لا يصح لديّ غيره .

---

(١١) الكشاف ٥٩٧/١ .

والأمر بتخفيف الغسل لا ينافي معنى الأمر بالإسباغ ، لأن معنى التخفيف يتحقق مع معنى الإسباغ .

قال آخرون : الإعراب بالجر على ظاهره ، وهو العطف على الرؤوس في المسح ، وكذلك المسح على ظاهره فليس هو بمعنى الغسل .

وهذا هو مذهب ابن حزم كما أسلفته لكم ، وقبله ابن خالويه في الحجة قرر هذا المذهب فقال :

« أنزل القرآن بالمسح على الرأس والرجل ، ثم عادت السنة للغسل » .

وقال الأخفش : وامسحوا بأرجلكم : هذا لا يعرفه الناس .

قال أبو عبد الرحمن : أراد الأخفش الحكم الفقهي المستقر فالمسح لا يعرفه الناس .

و لم يرد الإعراب ، فالناس تعرف الإعراب بتقدير : فامسحوا بأرجلكم .

□ □ □

١٨ - صويحبات امرئ القيس

ثمة قوم استنوا بالنعمة زعلاً وحيوية فكانوا يترامون بقشور النعمة من برتقال وموز وشبههما .

وربما غلبت سكرة العبث عليهم فتراموا بالنعمة نفسها من فتات أقط أو يبيس أو لحم أو عصب أو عظم يعرش أو بصل نيىء .

فإن بحثت لهم عن سلف في هذا الكفران للنعمة لم تجد سوى صويحبات امرىء القيس الشاعر الجاهلي الوثني المترف عندما عقر لهن مطيته فقال :

ويوم عقرت للعذارى مطيتي فيا عجباً من كورها المتحمل
فظلَّ العذارى يرتمين بلحمها وشحم كهداب الدمقس المفتل

على أن الشراح اختلفوا في هذا المعنى فجعلوه أحد الاحتمالات .

وبعضهم جعل الارتماء على باب المفاعلة إلا أنه صرف المعنى إلى المجاز فجعل المرمي قولاً ولا لحماً .

قال الأعلم الشنتمري في شرحه لديوان امرىء القيس : « وقيل معناه : تدعي كل واحدة منهن أن عقر الناقة كان من أجل صاحبتها »[1] .

قال أبو عبد الرحمن : هذا تفسير عجيب يتلاعب بالظاهر فامرؤ القيس يقول بلحمها ، وهذا الشارع يجعل الارتماء بغير ذلك .

وأبو عبيدة يفسر يرتمين بلحمها بمعنى يتهادينه ويناول بعضهن بعضاً .

(١) ديوان امرىء القيس ص ١١ .

وقال السجستاني : كن يرتمين بلحمها وشحمها يرمي بعضهن بعضاً به شهوة له .

وقال غيره : فهن يطرحنه على النار .

وقال أبو بكر البطليوسي : يرتمين يناول بعضهن بعضاً اللحم شهوة له .

وقيل معناه : يبذرنه .

ومن المتأخرين شارحو ديوان امرىء القيس قالوا : فجعلن يلقي بعضهن إلى بعض شواء المطية استطابة أو توسعاً فيه طول نهارهن .

ومن المتأخرين النواب محمد يارجنك بهادر قال :

يرتمين : يتضاربن ، من الارتماء : وهو التضارب بما يرمى به .

يقال : ترامين وارتمين باللحم إذا تطارحن وتضاربن . ومن المتأخرين أيضاً حسن السندوبي قال : يرمي بعضهن بعضاً بلحمها وشحمها .

على أن الشيخ محمود شاكر أبى هذا المعنى فقال :

« ولم يرد امرؤ القيس أنهن يتقاذفن الشحم واللحم بينهن ، كما قالوا في تفسيره ، بل أراد باختياره هذه الكلمة يرتمين أن يدلك على اجتماعهن حول ناقته وشوائها من هنا وهنا ، وأنهن لم يدعن الضحك والبهجة ، واستغرقهن اللهو والمزاح والتندر به ، وأن الضحك يميل بهذه ناحية وبأختها ناحية ، وهن يتهادين بينهن أطايب لحمها وشحمها . تقول هذه : خذي ! . وتلك : خذي أنت ! وهن يتعابثن ويتهافتن ، غيظاً له وعبثاً به »[٢] .

قال أبو عبد الرحمن : الأصل في معاني الافتعال المطاوعة لفعل رمى ، ومن معانيه الجامعة معنى المفاعلة ، وهي التناول من طرفين فأكثر .

---

(٢) طبقات فحول الشعراء ص ٩٠ (حاشية) .

ولا معنى للمطاوعة في هذا السياق ، فتعين المعنى الأظهر وهو المفاعلة .

وما هو بمستبعد أن يرمي بعضهن بعضاً ببقية اللحم عبثاً ، لأنه غير مستنكر على الوثنيين ذلك ، ولأنهن بضعة نساء وزير نساء وقد شبعن ولحم الجزور فوق حاجتهن ، وما بعد الشبع إلا شبه النهيق ، ولأنهم قوم يحلون سمرهم بالخندريس إذا وجد ، فلعلهم مخندرسون ، أو على العادة والذكرى .

والتفاعل ظاهر لغوي لا نجد له صارفاً يعين ما ادعاه الشيخ محمود .

وكلام الشيخ دعوى وليس شرحاً ضرورياً متعيناً .

والارتماء يكون تهادياً قبل الشبع ، ويكون تراشقاً بعد الشبع كحمير الصمعاء إذا زعلت بين غدير وجو عليل .

□ □ □

14 ـ النحوي فناناً

تحدثت مرة ـ وفي لحيظة من لحيظات التوثب الظاهري ـ عن الفنان بطبعه ، وتناولت بعضاً من السلف ، وبعضاً من أصدقاء الحرفة (مشايخ وتلاميذ) من زاوية الطبع الفني .

وأعني به الحس الجمالي والفكري والوجداني بمضمون النص الذي يفسره الفنان بطبعه إضافة إلى تخصصه في فن مساعد من المعارف التي يسمونها علوم الآلة .

فإمام في النحو كالأستاذ الدكتور محمد المفدى لا يكون أحق بشرح ديوان أبي الطيب المتنبي حتى يكون ذا مراس فني بالنصوص الشعرية ، والدكتور ذو مِراس بلا ريب عندي .

وإمام في الأصول كالدكتور ـ ولا أدري أكان أستاذاً بعد أم لا ؟ ـ عبد العزيز الربيعة لا يكون أحق بالإمامة في الفقه وتفسير نصوص الأحكام والاستنباط منها ما لم يكن ذا مراس بالنصوص الشرعية بمدلولها النحوي والبلاغي الأدبي ، والدكتور ذو مِراس بلا ريب عندي .

وقد يكون التمرس جزئياً فيستصحب لماحيته في سياق النص وجوه ليحقق دليل الترجيح ولا يسرح مع أي دليل تصحيح .

والإمام في فرع كالنحو فقط إذا لم يكن في النص فناناً لا يهمه إلا الأرجح نحواً ، وما يصح نحواً .

أما الفنان في النص فبعد أن يعلم ذينك يتطلب الصحيح مراداً ، والأرجح مراداً .

فهو لا يصحح المراد إلا بعد صحة الكلام نحواً .

وليس من الضروري أن يكون الأرجح نحواً هو الأرجح مراداً .

وفي قاموس التخصص النحوي أن الجملة الفعلية بعد النكرة تكون صفة إذا وجد الضمير العائد إلى المنعوت .

هذا هو الصحيح غير الأرجح .

ويصح أن تكون الجملة صفة وإن لم يوجد الرابط إذا كان مفهوماً .

ولكن فنان النص وفقيهه إذا جاءه نص كقوله تعالى : ﴿ يا أيُّها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوَّكم أولياء تُلقون إليهم بالمودة .. ﴾ لا يبحث في كون جملة تلقون صفة لأولياء ـ وصفاً سببياً ـ حتى يكون مراد الله مما يصح ، ثم يترجح حمله على هذا الوجه الإعرابي .

أما مجرد صلاحية النص للوجه الإعرابي بغض النظر عن مراد قائله فلا يكون فقهاً في النص ، وإنما يكون تطبيقاً بأمثلة افتراضية لقواعد النحو .

وإذ اخترت الآية الكريمة مثالاً لمسلك الفقيه الفنان بين دلالة الترجيح ودلالة التصحيح : فإنني موجز أقوال المعربين ، ثم أنطلق إلى فقه ظاهري فني .

وهذا هو نص الآية الكريمة . قال تعالى : ﴿ يا أيُّها الذين آمنوا لا تَتَّخِذُوا عَدوِّي وعدوَّكم أولياءَ تُلقون إليهم بالمَوَدَّةِ وقد كفروا بما جاءَكم من الحقِّ يُخرجون الرسولَ وإيَّاكم إن كنتم خرجتُم جهاداً في سبيلي وابتغاءَ مَرضاتي تُسِرُّون إليهم بالمَودَّة وأنا أعلمُ بما أخفيتُم وما أعلنتُم ومن يفعلْه منكم فقد ضلَّ سواءَ السبيل ﴾ [سورة الممتحنة/١] .

وملخص أقوال المعربين كالتالي :

١ ـ تلقون من صلة الأولياء كقولك : لا تتخذنه رجلاً تلقي إليه كل ما

عندك . قاله أبو زكريا الفرَّاء[1] .

وفسر النحاس هذا القول بأنه بمعنى أن جملة تلقون وصف للأولياء فقال : « ويجوز أن يكون في موضع نعت للأولياء . قال الفرَّاء كما تقول : لا تتخذ رجلاً تلقي إليه كل ما عندك »[2] .

وفسره أبو حيان بأنه يعني الحال فقال : « وقال الحوفي والزمخشري : حال من الضمير في لا تتخذوا . أو صلة لأولياء ، وهذا تَقَدَّمه إليه الفراء . قال : (تلقون إليهم بالمودة من صلة أولياء) انتهى .

وعندهم أن النكرة تُوصل ، وعند البصريين لا تُوصل بل توصف »[3] .

قال أبو عبد الرحمن : هذا اصطلاح كوفي لم أر الأستاذ عوض بن حمد القوزي تعرض له في كتابه المصطلح النحوي ، وإنما تطرق للصلة بمعنى الحشو والزيادة عند سيبويه .

والقول بأن جملة تلقون نعت للأولياء لم يختر غيره مكي بن أبي طالب[4] .

وأثار الزمخشري حول هذا الوجه الإعرابي إشكالاً وأجاب عنه فقال : « فإن قلت : إذا جعلته صفة لأولياء ـ وقد جرى على غير من هو له ـ فأين الضمير البارز (وهو قولك : تلقون إليهم أنتم بالمودة ؟) .

قلت : ذلك إنما اشترطوه في الأسماء دون الأفعال .. لو قيل : أولياء ملقين إليهم بالمودة ـ على الوصف ـ لما كان بد من الضمير البارز »[5] .

---

(١) معاني القرآن ٣/١٤٩ .

(٢) إعراب القرآن ٤/٤١٠ .

(٣) البحر المحيط ٨/٢٥٢ .

(٤) مشكل إعراب القرآن ٢/٣٧٠ .

(٥) الكشاف ٤/٨٦ .

٢ ـ أن جملة تلقون في موضع نصب على الحال من الواو في « لا تتخذوا » وهي ضمير المؤمنين المخاطبين ، والتقدير : لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء ملقين إليهم بالمودة .

وسوَّغ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور هذا الوجه بقوله : « لأن جعلها حالاً يُتَوَصَّل منه إلى التعجب من إلقائهم إليهم بالمودة »[٦] .

وتعامل مع النص أديب فنان وهو أبو حيان النحوي فقال رافضاً الإعراب بالوصف أو الحال : « والحال والصفة قيد .

وهم قد نهوا عن اتخاذهم أولياء مطلقاً ، والتقييد يدل على أنه يجوز أن يتخذوا أولياء إذا لم يكونوا في حال إلقاء المودة ، أو إذا لم يكن الأولياء متصفين بهذا الوصف .

وقد قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ﴾ ، فدل على أنه لا يقتصر على تلك الحال ، ولا ذلك الوصف »[٧] .

وقد أورد عليه محيي الدين شيخ زاده اعتراضاً لا طائل تحته فقال عن تعليل أبي حيان لرد الإعراب بالصفة والحال : « غير لازم [أي التعليل بأن النهي عن اتخاذهم أولياء مطلق بغير قيد حال أو صفة] ، لأن عدم جوازه [أي جواز اتخاذهم أولياء مطلقاً] لمّا [بفتح اللام وتشديد الميم] علم من القواعد الشرعية : تبين أنه لا مفهوم للحال ولا للصفة هنا ألبتة »[٨] .

٣ ـ الجملة مستأنفة ، وهذا الوجه جعله الزمخشري الاحتمال الثالث الأخير في سياقه .

---

(٦) التحرير والتنوير ١٣٤/٢٨ .

(٧) البحر المحيط ٢٥٢/٨ .

(٨) حاشية محيي الدين شيخ زاده على البيضاوي ٤٨١/٤ .

وجعله أبو البركات ابن الأنباري أحد الاحتمالين في سياقه ، وهو الاحتمال الأخير إلا أنه جعله استئنافاً بيانياً فقال : « وقيل ﴿ تلقون ﴾ منقطع مما قبله وتقديره : أتلقون إليهم ؟ ! .

فحذف همزة الاستفهام كقوله تعالى : ﴿ وتلك نعمة تمنها علي ﴾ .

تقديره : أو تلك نعمة ؟ ! »[9] .

وجعله أبو حيان الاحتمال الثاني عنده فقال : « استئناف أخبار »[10] .

وهكذا جعله العكبري الاحتمال الثاني فقال : « ويجوز أن يكون مستأنفاً »[11] .

ووجهه على أنه استئناف بياني محيي الدين شيخ زاده فقال : « بل الظاهر أنها استئناف فلا محل لها من الإعراب كأنه لما قيل : لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء : اتجه أن يقال :

كيف نتخذهم أولياء ؟ فقيل : تلقون إليهم بالمودة »[12] .

٤ ـ أن جملة تلقون بيان لموالاتهم فلا موضع له من الإعراب قدمه أبو حيان في البحر المحيط ، وقال ابن عاشور في الاحتمال الثالث من أربعة احتمالات : « أو بيان لمعنى اتخاذهم أولياء »[13] .

قال أبو عبد الرحمن : ها هنا وقفات :

الوقفة الأولى : أن الله سبحانه أنكر على المؤمنين إلقاء المودة على أعداء الله في الحين

(٩) البيان في غريب إعراب القرآن ٤٣٢/٢ .

(١٠) البحر المحيط ٢٥٢/٨ .

(١١) إملاء ما من به الرحمن ٢٥٩/٢ .

(١٢) حاشية محي الدين على البيضاوي ٤٨١/٤ .

(١٣) التحرير والتنوير ١٢٤/٢٨ .

الذي كفروا فيه ، وأخرجوا فيه الرسول ﷺ وأصحابه المؤمنين المخاطبين .

وهكذا صنو هذه الجملة الجملة الثانية ﴿ تسرون ﴾ أنكر الله عليهم الإسرار في الحين الذي يعلم هو جل جلاله سرهم وإعلانهم .

وكل ذلك عن حادث حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه فشمل الله بالعتب جميع المؤمنين أن يفعل أحدهم فعله .

فدل ذلك على أن الجملتين مستأنفتان استئنافاً بيانياً من الجمل السبع التي لا محل لها من الإعراب حسبما أحصاه النحويون .

ومعنى ذلك أنها لا تتعلق بما قبلها تعلق الصناعة النحوية باتباع أو إخبار أو حالية .

ووجه الدلالة أن ارتباط تلقون بما بعدها في حالتي الكفر والإخراج ظاهرة غير محتملة ، وما ارتبطت به من الحالتين مثير للعجب والاستغراب والإنكار مرشح لتقدير تساؤل : أتلقون إليهم بالمودة وهاتان هما حالهما ؟؟ ! .

ولهذا يجوز وفق علامات الترقيم أن تضع علامتي التعجب والاستفهام بعد (يخرجون الرسول وإياكم) هكذا ؟ ! .

فتلقون جملة منقطعة عما قبلها لأجل ما في حيزها من حالتين تثيران التساؤل تعجباً وإنكاراً .

وبهذا أختار ما قرره أبو البركات ابن الأنباري ، لأن مثول التساؤل عجباً وإنكاراً دليل ترجيح .

الوقفة الثانية : أن جعل الجملة بياناً لموالاتهم – كما قدمه أبو حيان – يعني أنها جملة تفسيرية لا محل لها من الإعراب .

ومفهوم الجملة التفسيرية كما حدده ابن هشام بأنها فضلة كاشفة لحقيقة ما تليه[١٤] .

(١٤) مغني اللبيب ٢/٥٦ .

والإلقاء بالمودة بسر من أسرار المسلمين كحادث حاطب نتيجة من نتائج الموالاة ، وليس تفسيراً مطابقاً فقد يكون المتوالون غير متوادين وإنما يجمعهم كره الحق وقلوبهم شتى ، وقد يتوالون بكشف الأسرار ، وقد يتوالون بالتناصر ، وقد يتوالون بالتواد .

والوقفة الثالثة : لو جعلت الجملة تفسيرية بحتة للزم تجريد الكلام من السؤال والعجب وهما مفهومان بحس بلاغي ، لأن ربط المودة بين طرفين أحدهما يكفر بالحق الذي عند الطرف الآخر ويسعى إلى إيذائه أمر يثير العجب في الحس البشري والتجربة البشرية .

الوقفة الرابعة : تقدير كيف نتخذهم أولياء ؟ : ليكون الجواب : تلقون : غير سديد ، لأن الجواب لم يكن ﴿ تُلقون إليهم بالمودة ﴾ فحسب بل قيد الإلقاء بحالتين تثيران العجب والإنكار ، فالأولى تقدير تساؤل لأمر يثير العجب وهو : أتلقون ، فالجملة على نية الاستفهام .

وذلك أولى من تقدير كيف نتخذهم أولياء .

لأن معنى الولاية ونتائجها معروف واضح .

الوقفة الخامسة : ما اخترته يكشف عن سموق بلاغي إذ تتضمن الآية نهيهم مستقبلاً بقوله تعالى : ﴿ لا تتخذوا ﴾ .

كما تتضمن التقريع على ما حصل من بعضهم بجملتي التساؤل : تلقون ، وتسرون ؟؟ .

الوقفة السادسة : كلام أبي حيان كاف شاف في المنع من الحال والصفة مراداً وإن احتمل نحواً .

الوقفة السابعة : ما أورده محيي الدين شيخ زاده على كلام أبي حيان لا يرد ، لأنه

لم يقم برهان ضروري على تعين الإعراب بالحال أو الصفة فنقول قيد الحال أو الصفة مصروف عن ظاهره بما عرف من قواعد الشريعة من عدم جواز موالاة أعداء الله بإطلاق .

فالحمل على وجه إعرابي تعيَّن بمرجح – وهو يوافق القواعد الشرعية – خير من الحمل على وجه إعرابي محتمل ، وهو يخالف القواعد ليدعى بعد ذلك صرفه عن ظاهره .

الوقفة الثامنة : سوغ ابن عاشور جعل تلقون حالاً من ضمير تتخذوا لأنه يتوصل منه إلى التعجب .

قال أبو عبد الرحمن : ليس العجب من الولاء حال إلقاء المودة لأن هذا طبيعي .

وإنما العجب إلقاء المودة مع العداوة في حالتي الكفر والإخراج .

□ □ □

٢٠ ـ الشرُّ يا ربِّ ليس إليك

من أدعية استفتاح الصلاة الصحيحة التي كان يقولها ﷺ : « وجهت وجهي للذي فطرَ السماوات والأرض ... » ، وفيه : « والخير كله في يديك والشر ليس إليك » .

وكان الشيخ الألباني قد فسر الجملة الأخيرة بقوله : « ليس الشر من فعله تعالى » .

ولقد اعترض عليه بعض طلبة العلم . واقترح أن يكون التعبير هكذا : « ليس في فعله تعالى شر » !! .

ولقد امتثل الشيخ للاقتراح ، ولكنه أبدى لذعاً وتنكيتاً في محلهما فقال : « وإن كنت لا أشعر بكبير فرق بين العبارتين »[1] .

قال أبو عبد الرحمن : أحب أن ألخص أقوال العلماء بهذا الصدد :

١ ـ أن الشر لا يتقرب به إلى الله .

بيَّن النووي رحمه الله تعالى أن هذا أشهر الأقوال . وأنه قاله النضر بن شُميل والأئمة بعده .

٢ ـ أن الشر لا يصعد إلى الله سبحانه وتعالى إنما يصعد إليه الكلم الطيب .

قال أبو عبد الرحمن : أهل هذا القول التفتوا إلى قول الله سبحانه وتعالى في سورة فاطر : ﴿ إليه يصعدُ الكَلِمُ الطيِّبُ والعملُ الصَّالح يرفعهُ ﴾ .

---

(١) صفة صلاة النبي ﷺ ص ٨ ـ ٩ .

ويظهر لي عن الفرق بين القولين أن القول الأول يعني أن الشر لا يتقرب به إلى الله لا بتكليف من الله ولا بفعل من العبد : أي لا يجوز للعبد ذلك .

أما القول الثاني فيعني أنه لو تقرب العبد بالشر إلى ربه ما قبل ولا رفع ، لأن الشر ليس إليه : أي لا يتقرب به إليه . فحصل أن القول الثاني مضمن في القول الأول .

٣ ـ أن الشر لا يُضاف إلى الله تأدباً ، فلا يقال : يا خالق الشر وإن كان خالقه ، كما لا يقال : يا خالق الخنازير وإن كان خالقها .

وهذا من حسن التأدب مع الرب جل جلاله كما في قوله تعالى حكاية عن إبراهيم الخليل عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام : ﴿ وإذا مرضت فهو يشفين ﴾ فأضاف المرض إلى نفسه ، وأضاف الشفاء إلى ربه .

ومثل ذلك قول الرجل الصالح ذي العلم صاحب موسى الخضر عليهما الصلاة والسلام ـ فيدخل الخضر في الدعاء بالتبع ، وقد قيل بأنه نبي ـ أضاف الرحمة إلى ربه وأضاف إرادة عيب السفينة إلى نفسه فقال فيما قصه الله عنه : ﴿ فأردت أن أعيبها ﴾ ، ثم قال عن الجدار : ﴿ فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ﴾ .

٤ ـ أن الشر عن حكمة لا عبث فيها ، وإذن فليس هو شر بالنسبة لحكمة الرب سبحانه وتعالى .

قال الطيبي : « إن الله لا يقضي الشر من حيث هو شر ، بل لما يصحبه من الفوائد الراجحة » .

٥ ـ أن الشر ليس شراً بالنسبة إلى الله ، وإنما هو شر بالنسبة إلى الخلق .

قال أبو عبد الرحمن : إن الله الملك المهيمن القادر القاهر الخالق لا يعجزه شيء ، ولا شر بالنسبة إليه جل جلاله لا خلاف في هذا وهو محل إجماع ، وإنما الخلاف

في الشر بالنسبة للخلق ، وإذن فهذا القول لا يرد .

٦ ـ أن الشر يضاف إلى ما اقترفته أيدي الناس من المعاصي ، ولا يضاف إلى الله ، وهذا مثل قوله تعالى : ﴿ ما أصابَك من حسنةٍ فمِن اللهِ وما أصابَك مِن سيئةٍ فمن نفسك ﴾ .

٧ ـ أن الشر في مفعول الله وليس في فعله . قال ابن قيم الجوزية رحمه الله في شفاء الغليل : « وهو سبحانه خالق الخير والشر ، فالشر في بعض مخلوقاته لا في خلقه وفعله » .

ثم بين رحمه الله تعالى : أن ما كان في المخلوق من شر فلعدم إضافته إلى الله ونسبته إليه .

وعلى هذا سار الشيخ الألباني فقال : « لا ينسب الشر إلى الله تعالى لأنه ليس في فعله تعالى شر ، بل أفعاله عز وجل كلها خير ، لأنها دائرة بين العدل والفضل والحكمة . والشر إنما صار شراً لانقطاع نسبته وإضافته إليه تعالى »[٢] .

قال أبو عبد الرحمن : إنما وجدت هذه الأقوال لأن الأصل في الحديث التأويل . قال النووي : « مذهب أهل الحق من المحدثين والفقهاء والمتكلمين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء المسلمين أن جميع الكائنات خيرها وشرها نفعها وضرها كلها من الله سبحانه وتعالى وإرادته وتقديره » .

قال أبو عبد الرحمن : وبعد هذا كله فلا بد من وقفات :

الوقفة الأولى : كل قول من تلك الأقوال التي مرت يحتاج إلى دليل على صحته في ذاته ، وإلى دليل على صحة إرادته بهذا الحديث .

---

(٢) المصدر السابق ص ٦٥ والأقوال المارة الذكر ملخصة من أذكار النووي ص ٤٤ وبذل المجهود ٤/٤٩٢ .

ولن أتعرض لصحة أي قول في ذاته إلا ما قام الدليل على إرادته بهذا الحديث .

الوقفة الثانية : الشرور أنواع كثيرة منها ما يتعلق بفرد ، ومنها ما يتعلق بمجموعة أو مجموعات من الخلق . ومنه ما لا فعل للعبد فيه ، ومنه ما جعله الله من كسبه . وإنما يهم من ذلك ما يتعلق بهذا الحديث .

وقد تأملت سياق هذا الحديث فوجدت فيه أن العبد يسأل ربه الهداية بعد اعترافه بذنبه وظلمه لنفسه . ثم يعقب على ذلك بقوله : « لبيك وسعديك ، والخير كله في يديك والشر ليس إليك » .

وفي بعض الروايات : « والمهدي من هديت » .

قال أبو عبد الرحمن : فصحٌ بذلك أن السياق عن شر الضلالة الذي ضده خير الهداية ، والذي هو ذنب معترف به وظلم للنفس .

وفعل الله يتعلق بالفعل والمفعول الصادرين عن الإنسان من جهتين :

أولاهما : أن الله خلق الإنسان بكفاءاته ومهاراته ، فهو يفعل بيد خلقها الله ، وبرجل خلقها الله ، وبعين خلقها الله ، وبعقل خلقه الله .. إلخ .

وبهذا صار مفعول العبد كله من خلق الله من خير وشر .

وأخراهما : أن الله يفعل للعبد بغير فعل من العبد كولادة الإنسان وموته ووضعيَّة حياته من مرض وصحة ، وفقر وغنى .. إلخ .. وذلك ما يسمى بالحتميات .

ويفعل له بكسب من العبد حينما يكون للعبد حرية الفعل والترك كفعل الطاعة وترك المعصية .

وكل معصية تقرب للنار ففعلها شر بلا ريب ، وفعل الشر بهذا المعنى من فعل العبد لأن الفعل خاضع لاختياره ، ولأنه مباشر لكسبه ، ولأنه مسؤول عن حريته .

فهذا هو المعنى المراد في الحديث ، وهو ثمرة الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره حلوه ومره .

الوقفة الثالثة : الله سبحانه قد يفعل الخير للعبد بدون جهد منه جزاء منه لعبده على فعل خير سابق ، ولا يتخلى الله عن عبده فيكله إلى حرية اختياره ، بل يهديه هداية توفيق وامتثال بعد أن هداه هداية بيان وإيضاح ... ولولا الله ما اهتدينا .

ولهذا كان الخير كله بيديه سبحانه .

وقد يضل الله عبده ، والضلال شر ، إلا أن هذا لا يكون ابتداء من الله لعبده ، بل يجازي الكافر والمنافق جزاء عادلاً بإضلاله إذا تمادى في العصيان والعناد والمكابرة والمحادّة لربه .

وهذه صورة من الشر تضاف إلى الله لأنها جزاء عادل منه سبحانه ، وليست ظلماً ابتداء تعالى الله عن ذلك .

الوقفة الرابعة : لا داعي لقول الشيخ الألباني عفا الله عنه « لا أشعر بكبير فرق » .

يعني بين قول « الشر ليس من فعله ، وليس في فعله » .

فالفرق مراعاة طالب العلم المار الذكر لقول ابن قيم الجوزية أن الشر من مفعول الله وليس من فعله .

قال أبو عبد الرحمن : ولكن يقال : إنه فرق غير مؤثر ، لأنه حينئذ يقال : الشر ليس في فعل الله ، ولكنه في مفعوله .

وبهذا يتضح أن الفارق المعتبر في الفعل والمفعول وليس في « من » و « في » .

الوقفة الخامسة : الطاعة وجزاؤها كلاهما فضل من الله وإحسان ، والمعصية من ظلم العبد لنفسه ، وجزاؤها مقتضى عدل الله ، فأصبح الخير كله منه والشر ليس إليه .

الوقفة السادسة : الله معلم اللغات ، واعتبار شرعه المطهر هو الأولى بتحديد المراد من ألفاظ اللغة ، فلا شر إلا ما اعتبره الله شراً .

فابتلاء الله لعباده ليس شراً في اعتبار الشرع ، لأنه مقتضى حكمته .

ومن بلي فصبر فالبلوى خير له ، والصبر خير له ، لأن الجزاء خير .

ومن كفر فالبلوى شر له جزاء عدم صبره ، وكفره شر ، لأن الجزاء شر .. وذلك حين يتحقق الوعيد بحق المكلف .

□ □ □

٣١ - التدليل على أن الاسم أخف من الفعل وأن الأفعال من الأسماء

قال أبو بشر سيبويه عمرو بن عثمان : « واعلم أن بعض الكلام أثقل من بعض ، فالأفعال أثقل من الأسماء ، لأن الأسماء هي الأولى ، وهي أشد تمكناً . فمن ثم لم يلحقها تنوين ، ولحقها الجزم والسكون . وإنما هي من الأسماء . ألا ترى أن الفعل لا بد له من الاسم وإلا لم يكن كلاماً . والاسم قد يستغني عن الفعل تقول : الله إلهنا ، وعبد الله أخونا »[1] .

قال أبو عبد الرحمن : قوله : « فمن ثم لم يلحقها » : أي لم يلحق الأفعال .

قال أبو عبد الرحمن : الأولى إظهار الأفعال ها هنا ، لأن الضمير في السياق السابق عائد للأسماء وليس للأفعال . وإنما أضمر ها هنا اتكالاً على فهم القارىء : بأن المراد إضمار الأفعال ، لأنه ذكر في سياق المضمر ما يخص الأفعال من عدم التنوين ، ومن لحوق الجزم .

وقول سيبويه : « وإنما هي من الأسماء » : أي وإنما الأفعال من الأسماء .

وقول سيبويه : « ألا ترى أن الفعل لا بد له ... إلخ » : يظهر لي أنه تدليل على أوَّلية الأسماء ، لأن وجود الأسماء مستغنية عن الأفعال يوحي بأن الأسماء هي الأولى .

---

(١) الكتاب ١/٢٠ — ٢١ .

استدلالات تحتاج إلى تحقيق :

علَّل سيبويه ثقل الأفعال بكون الأسماء هي الأولى ، ولم يبين وجه هذا الاستدلال .

وعلَّل أيضاً ثقل الأفعال بكون الأسماء أشد تمكناً ، ولم يبين وجه الشاهد .

ودلَّل على أن الأسماء هي الأولى بكون الأفعال من الأسماء ، وعلَّل كون الأسماء أشد تمكناً بكون الأفعال لا يلحقها التنوين الدال على التمكن ، وأنه يلحقها الجزم النافي للتمكن .

معنى أسبقية الأسماء ودليله :

يرى أبو القاسم الزجَّاجي أن أولية الأسماء إنما هي في الطبع والاستحقاق ، وليست أسبقية زمنية ، ويمثل لذلك بالجسم واللون الأسود ، فإنك تقول : الجسم قبل السواد ، ونحن لم نر الجسم الأسود خالياً من السواد الذي هو فيه . ولا رأينا السواد قط عارياً من الجسم . ولم نرد بالأسود جسماً سود بحضرتنا ، بل ما شوهد كذلك من الأجسام[2] .

وفسر الزجاجي كون الأفعال أحداث الأسماء بقوله : يعنون بالأسماء أصحاب الأسماء[3] .

قال أبو عبد الرحمن : يتضح من هذا أن سبق الاسم سبق في العلاقة عند تركيب الكلام من اسم وفعل ، وقد ألمح الزجاجي إلى ذلك بقوله : « إن النجار سابق للباب

---

(٢) الإيضاح في علل النحو ص ٦٨ وقد قال محققه الأستاذ مازن المبارك : هذه الحجة توضح الفكرة ، ولكنها لا تجزم بصحتها ، وقال في تعليقته ص ٦٩ : « يتجه البحث العلمي اليوم إلى أن الأسماء متقدمة لا استحقاقاً ومرتبة ، بل زمناً أيضاً على الأفعال وصياغتها بدليل استعمال الأطفال لها قبل غيرها » .

(٣) الإيضاح ص ٨٣ .

الذي نجَّره ، ولا يجب من ذلك أن يكون سابقاً للخشب الذي منه نجَّرَ الباب ه[٤] .

قال أبو عبد الرحمن : الفرق بين من قال : الاسم أقدم رتبة فحسب ، وبين من قال : بل هو أقدم زماناً : يتضح بالمقارنة بين مثالين .

فالمثال بالنجار من جملة « صنع النجار باباً » هو كما قال الزجاجي يدل على أن النجار سابق لوجود الباب ، لأنه لم يوجد الباب إلا بعد ما صنعه النجار .

وهو أيضاً كما قال الزجاجي لا يدل على كون النجار سابقاً لوجود الخشب ، ولكن هذا لا يدل على أن الاسم قبل الفعل ، لأنه ما سمي باباً إلا بعد صنعه له .

وبتفسير آخر : فالخشب موجود قبل النجار ، ولا يكون الخشب باباً إلا بعد صنع النجار .

وهذا المثل يتعلق بتركيب الكلام ، لأنه نظر إلى الأسبق بين الاسم – وهو الخشب والباب – وبين الفاعل وفعله وهو النجر والنجار .

والمثال الثاني يتعلق بالاسم الذي منه حروف الفعل مثل « نجر النجار الخشب باباً » : فهل النجر هو الأول أم أن فعل النجر المعبَّر عنه بـ « نجر » هو الأول .

ومن يرجح أولية الفعل زمناً يقول : لا يوجد نجر إلا بناجر ، ولا يوجد سير إلا بسائر .

والمسألة تحتاج إلى تحقيق .

واستدل أبو علي الفارسي على أن الأسماء هي الأول للأفعال بقوله : « الأفعال إذا صيغت للأبنية الثلاثة دل كل بناء على حدث مخصوص مع دلالته على الزمان .

والمصدر قبل أن يصاغ الفعل منه لا يخص حدثاً بعينه ، لكنه يعم بالدلالة

(٤) الإيضاح ص ٨٤ .

الأحداث الكائنة في جميع الأزمنة .

وحكم الخاص أن يكون من العام ، فحكم الفعل إذاً أن يكون من المصدر »[٥] .

علة خفة الأسماء :

ذكر الزجاجي تعليلات سيبويه الآنفة الذكر ، ثم شفعها بقوله : « وكشف بعضهم عن هذا المعنى أبين من هذا فقال : وجه ثقل الفعل وخفة الاسم :

أن الاسم إذا ذكر فقد دل على مسمى تحته نحو رجل وفرس ، ولا يطول فكر السامع فيه .

والفعل إذا ذكر لم يكن بد من الفكر في فاعله ، لأنه لا ينفك منه ، ويستحيل وجوده من غير فاعل .

قالوا : ولذلك صارت النكرات من الأسماء أخف من المعارف ، لأنه إذا ذكر الواحد منها دل على مسمى تحته بغير فكر في تحصينه بعينه .

وإذا ذكر الاسم المعروف فلا بد من الفكر في تحصيله دون سائر من يشركه فيه .

ألا ترى أنك إذا قلت : جاءني رجل ، فليس للسامع فكر في تحصيله ، لأنه واحد من جنس .

وإذا قلت : جاءني محمد : ذكرت واحداً معروفاً فسبيله أن يحصله بعينه من سائر من قد يشركه في التسمية ، وإلا لم يكن لذلك معنى[٦] وكنت تقول له[٧] :

---

(٥) المسائل المشكلة ص ١٠١ .

(٦) إذا لم يحصل المراد بمحمد من سائر من يشركه في التسمية : لم يكن لقولك : « جاءني » محمد معنى .

(٧) تقول له لذلك : إذا لم يعرف المخاطب من المراد .

جاءني رجل يقال له محمد .

وإنما تقول له هذا[٨] عند ظنك بأنه عارف به ، وربما أشكل .

وقال آخرون : إنما خف الاسم ، لأنه لا يدل إلا على المسمى الذي تحته .

وثقل الفعل لدلالته على الفاعل والمفعول والمفعولين والثلاثة ، والمصدر ، والظرفين من الزمان والمكان ، والحال ، وما أشبه ذلك .

وقال الكسائيُّ ، والفراء ، وهشام : الاسم أخف من الفعل ، لأن الاسم يستتر في الفعل ، والفعل لا يستتر في الاسم .

وكان ثعلب يقول : الأسماء أخف من الأفعال ، لأن الأسماء جوامد لا تتصرف ، والأفعال تتصرف ، فهي أثقل منها[٩] .

□ □ □

---

(٨) أي تقول : جاءني محمد .

(٩) الإيضاح ص ١٠٠ ـ ١٠١ .

٢٣ - يوم الجنائز

ثبت في الصحيحين عن عبادة بن الصامت : عن النبي ﷺ قال : مَنْ أحبَّ لقاءَ الله أحبَّ اللهُ لقاءَه ، ومَنْ كرهَ لقاءَ اللهِ كرهَ اللهُ لقاءَه .

فقالت عائشة أو بعض أزواجه : إنا لنكره الموت ؟ .

قال : « ليس ذاك ، ولكن المؤمن إذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته ، فليس شيء أحب إليه مما أمامه ، فأحب لقاء الله ، وأحب الله لقاءه ، وإن الكافر إذا حضر بشر بعذاب الله وعقوبته ، فليس شيء أكره إليه مما أمامه ، كره لقاء الله ، وكره الله لقاءه » .

قال أبو عبد الرحمن : هذا هو يوم الجنائز الذي يعلم فيه كل مخلوق مكلف من الثقلين ما هو عليه من سعادة أو شقاوة ، وهو الخليق أن تحمل عليه كلمة الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى عندما قال : آية ما بيننا وبينهم يوم الجنائز .

يعني أهل الضلال حيث يبين لهم عند حضور الموت ما هم عليه من حق أو ضلال .

قال أبو عبد الرحمن : إلا أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله حمل ذلك على معنى آخر فقال عن أهل السنة والجماعة : « حتى إنك تجد المخالفين لهم كلهم وقت الحقيقة يقر بذلك كما قال الإمام أحمد : آية ما بيننا وبينهم يوم الجنائز .

فإن الحياة بسبب اشتراك الناس في المعاش يعظم الرجل طائفته ، فأما وقت الموت فلا بد من الاعتراف بالحق من عموم الخلق .

ولهذا لم يعرف في الإسلام مثل جنازته : مسح المتوكل موضع الصلاة عليه فوجد ألف ألف وستمئة ألف سوى من صلى في الخانات والبيوت .

وأسلم يومئذ من اليهود والنصارى عشرون ألفاً . وهو إنما نبل عند الأمة باتباع الحديث والسنة . وكذلك الشافعي وإسحاق وغيرهما إنما نبلوا في الإسلام باتباع الحديث والسنة . وكذلك البخاري وأمثاله إنما نبلوا بذلك . وكذلك مالك والأوزاعي والثوري وأبو حنيفة وغيرهم إنما نبلوا في عموم الأمة وقبل قولهم لما وافقوا فيه الحديث والسنة .

وما تكلم فيمن تكلم فيه منهم إلا بسبب المواضع التي لم يتفق له متابعتها من الحديث والسنة : إما لعدم بلاغها إياه ، أو لاعتقاده ضعف دلالتها أو رجحان غيرها عليها »[1] .

قال أبو عبد الرحمن : الإمام أحمد بن حنبل لا يعلم الغيب بأنه سيصلي عليه هذا العدد ، ولا يقين عنده بأنه يموت موتاً طبيعياً فيصلي عليه الخلق .

وكم من ميت أكله الطير أو السبع أو غيبت جثته فلم يصل عليه .

فلا يقين عند الإمام أحمد بمآله فيحيل الناس إلى كثرة المصلين على جنازته .

وقد تدل كثرة المصلين على الصلاح ، وأما الصواب فعلمه عند الله .

وإنما أراد رحمه الله ـ لو صح الخبر ـ الإحالة إلى الاحتضار حيث تنكشف الحجب .

قال أبو عبد الرحمن : ولا غرابة في حظوة أهل السنة والجماعة عند الخلق ، لأن دعوى الفرق المنتسبة إلى الإسلام طاعة الله واتباع شرعه .

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٤/١٠ ـ ١١ وقد لفت نظري إلى هذا النص النفيس لشيخ الإسلام الدكتور بكر بن عبد الله أبو زيد في كتابه حكم الانتماء ص ٣٨ ـ ٣٩ .

وأهل السنة والجماعة هم المرجع في رواية شرع الله عن رسول الله ﷺ ، وهم المرجع في رواية فهم السلف لدين ربهم من صحابة وتابعين ذوي تخصص في الشريعة رواية ودراية .

فإذا أراد بعض المختلفين من الفرق إظهار ما ادعاه من طاعة الشرع فلا سبيل له إلى الاستدلال بالشرع إلا من طريق أهله أهل السنة والجماعة .

وتابع شيخ الإسلام ابن تيمية في فهم الكلمة المروية عن الإمام أحمد تلميذه ابن كثير .

قال الذهبي : « قال السلمي : حضرت جنازة أبي الفتح القوّاس مع الدارقطني ، فلما نظر إلى الجمع قال : سمعت أبا سهل بن زياد يقول : سمعت عبد الله بن أحمد يقول : سمعت أبي يقول : قولوا لأهل البدع : بيننا وبينكم يوم الجنائز » .

قال محقق السير : « قال الحافظ ابن كثير في التاريخ ٣٤٢/١٠ : وقد صدق الله قول أحمد في هذا ، فإنه كان إمام السنة في زمانه .

وعوين مخالفه أحمد بن أبي داود وهو قاضي قضاة الدنيا لم يحتفل أحد بمماته ولم يلتفت إليه ، ولما مات ما شيعه إلا قليل من أعوان السلطان .

وكذلك الحارث بن أسد المحاسبي مع زهده وورعه وتنقيره ومحاسبته نفسه في خطراته وحركاته لم يصل عليه إلا ثلاثة أو أربعة من الناس ، وكذلك بشر بن غياث المريسي لم يصل عليه إلا طائفة يسيرة جداً . فلله الأمر من قبل ومن بعد »(٢) .

قال أبو عبد الرحمن : ولا إنكار لكثرة المصلين على إمام أهل السنة والجماعة الإمام أحمد .

قال الذهبي : « قال عبد الرحمن بن أبي حاتم : سمعت أبا زرعة يقول : بلغني

---

(٢) سير أعلام النبلاء ٣٤٠/١١ وحاشية المحقق ص ٣٤٠ ـ ٣٤١ .

أن المتوكل أمر أن يمسح الموضع الذي وقف عليه الناس حيث صلي على أحمد فبلغ مقام ألفي ألف وخمسمئة ألف » .

وقال : « قال الخلال : سمعت عبد الوهاب الوراق يقول : ما بلغنا أن جمعاً في الجاهلية ولا الإسلام مثله – يعني : من شهد الجنازة – حتى بلغنا أن الموضع مسح وحزر على الصحيح فإذا هو نحو من ألف ألف .

وحزرنا على القبور نحواً من ستين ألف امرأة ، وفتح الناس أبواب المنازل في الشوارع والدروب ، ينادون من أراد الوضوء .

وروى عبد الله بن إسحاق الخراساني : أخبرنا بنان بن أحمد القصباني أنه حضر جنازة أحمد ، فكانت الصفوف من الميدان إلى قنطرة باب القطعية ، وحزر من حضرها من الرجال بثمانمئة ألف ، ومن النساء بستين ألف امرأة ، ونظروا فيمن صلى العصر يومئذ في مسجد الرصافة ، فكانوا نيفاً وعشرين ألفاً .

قال موسى بن هارون الحافظ : قال : إن أحمد لما مات مسحت الأمكنة المبسوطة التي وقف الناس للصلاة عليها ، فحزر مقادير الناس بالمساحة على التقدير ستمئة ألف أو أكثر سوى ما كان في الأطراف والعوالي والسطوح والمواضع المتفرقة أكثر من ألف ألف .

قال جعفر بن محمد بن الحسين النيسابوري : حدثني فتح بن الحجاج قال : سمعت في دار ابن طاهر الأمير أن الأمير بعث عشرين رجلاً فحزروا كم صلى على أحمد بن حنبل فحزروا فبلغ ألف ألف وثمانين ألفاً سوى من كان في السفن .

رواها خشنام بن سعد ، فقال : بلغوا ألف ألف وثلاثمئة ألف .

وقال أبو بكر البيهقي : بلغني عن أبي القاسم البغوي أن ابن طاهر أمر أن يحزر الخلق الذين في جنازة أحمد ، فاتفقوا على سبعمئة ألف نفس .

قال أبو همام السكوني : حضرت جنازة شريك ، وجنازة أبي بكر بن عياش ، ورأيت حضور الناس ، فما رأيت جمعاً قط مثل هذا ، يعني جنازة أبي عبد الله » .

وقال الذهبي أيضاً : « قال الخلال : سمعت ابن أبي صالح القنطري يقول : شهدت الموسم أربعين عاماً فما رأيت جمعاً قط مثل هذا . يعني مشهد أبي عبد الله .

الخلال : سمعت عبد الوهاب الوراق يقول : أظهر الناس في جنازة أحمد بن حنبل السنة والطعن على أهل البدع ، فسر الله المسلمين بذلك على ما عندهم من المصيبة لما رأوا من العز وعلو الإسلام ، وكبت أهل الزيغ .

ولزم بعض الناس القبر ، وباتوا عنده ، وجعل النساء يأتين حتى منعن .

وسمعت المروزي يقول : عن علي بن مهرويه : عن خالته قالت : ما صلوا ببغداد في مسجد العصر يوم وفاة أحمد .

وقيل : إن الزحمة دامت على القبر أياماً »[٣] .

قال أبو عبد الرحمن : أما دعوى أنه أسلم ذلك العدد من اليهود والنصارى عند موت الإمام فخبر مكذوب بين كذبه الحافظ الذهبي .

وكان ابن السبكي يعيب على شيخه الذهبي تعصبه للحنابلة ، فالذهبي غير متهم .

قال رحمه الله : « أخبرنا إسحاق بن أبي بكر : أخبرنا اللبان : عن الحداد : أخبرنا أبو نعيم : سمعت ظفر بن أحمد : حدثني الحسين بن علي : حدثني أحمد بن الوراق : حدثني عبد الرحمن بن محمد .

وأخبرنا ابن الفراء : أخبرنا ابن قدامة : أخبرنا ابن خضير : أخبرنا ابن يوسف : أخبرنا البرمكي : أخبرنا ابن مردك : حدثنا عبد الرحمن بن أبي حاتم : حدثني أبو بكر محمد بن عباس المكي : سمعت الوركاني جار أحمد بن حنبل قال : يوم مات

(٣) سير أعلام النبلاء ١١/٣٣٩ — ٣٤٠ و ٣٤٢ .

أحمد بن حنبل وقع المأتم والنوح في أربعة أصناف : المسلمين ، واليهود ، والنصارى ، والمجوس ، وأسلم يوم مات عشرون ألفاً .

وفي رواية ظفر : عشرة آلاف من اليهود والنصارى والمجوس .

هذه حكاية منكرة تفرد بنقلها هذا المكي عن هذا الوركاني ، ولا يعرف .

وماذا بالوركاني المشهور محمد بن جعفر الذي مات قبل أحمد بن حنبل بثلاث عشرة سنة ، وهو الذي قال فيه أبو زرعة : كان جاراً لأحمد بن حنبل .

ثم العادة والعقل تحيل وقوع مثل هذا ، وهو إسلام ألوف من الناس لموت ولي لله ، ولا ينقل ذلك إلا مجهول لا يعرف .

فلو وقع ذلك لاشتهر ولتواتر لتوفر الهمم والدواعي على نقل مثله .

بل لو أسلم لموته مئة نفس ، لقضي من ذلك العجب فما ظنك ؟ ! »[4] .

وعلق محقق السير بقوله : « نص كلام المؤلف في تاريخ الإسلام : وهي حكاية منكرة لا أعلم رواها أحد إلا هذا الوركاني ، ولا عنه إلا محمد بن العباس تفرد بها ابن أبي حاتم .

والعقل يحيل أن يقع مثل هذا الحادث في بغداد ولا ينقله جماعة تنعقد هممهم ودواعيهم على نقل ما هو دون ذلك بكثير .

وكيف يقع مثل هذا الأمر الكبير ولا يذكره المروزي ، ولا صالح بن أحمد ، ولا عبد الله بن أحمد ، ولا حنبل ، الذين حكوا من أخبار أبي عبد الله جزئيات كثيرة لا حاجة إلى ذكرها .

فوالله لو أسلم يوم موته عشرة أنفس لكان عظيماً ، ولكان ينبغي أن يرويه نحو من عشرة أنفس .

---

(٤) سير أعلام النبلاء ٣٤٣/١١ .

ثم انكشف لي كذب الحكاية بأن أبا زرعة قال : كان الوركاني (يعني محمد ابن جعفر) جار أحمد بن حنبل ، وكان يرضاه .

وقال ابن سعد وعبد الله بن أحمد وموسى بن هارون : مات الوركاني في رمضان سنة ثمان وعشرين ومئتين .

فظهر لك بهذا أنه مات قبل أحمد بدهر ، فكيف يحكي يوم جنازة أحمد رحمه الله » .

قال أبو عبد الرحمن : القصة كلها مكذوبة ، وكلمة الإمام أحمد رحمه الله تُفَسَّر على مقتضى حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه لا تأويل لها غيره .

□ □ □

٢٣ - السّواك للصائم بإطلاق

الأصل الشرعي بتظاهر النصوص الصحيحة أن السواك مطهرة للفم مرضاة للرب ، وأنه من سنن الفطرة ، ومن خلق رسول الله ﷺ .

وكان رسول الله ﷺ يود أن يأمر أمته بالسواك عند كل صلاة ، وعند كل وضوء ، وإنما ترك أمر الإيجاب رحمة بأمته يخاف أن يشق عليها .

فمن قال السواك سنة في الصيام قبل الزوال وبعده لا تجوز مطالبته بالدليل على سنية السواك في خصوص الصيام ، لأن عنده الأصل الشرعي بأن السواك سنة مؤكدة في كل وقت بلا استثناء في الليل والنهار في الصيام والفطر .

وإنما يطالب بالدليل على عدم جوازه في الصيام من ادعى عدم الجواز ، لأنه مستثنى من حكم الأصل .

ومن خرج عن عموم مقتضى الأصل فعليه الدليل .

وقد يستدل من قال بسنية السواك في رمضان بقول عامر بن ربيعة رضي الله عنه : رأيتُ رسولَ الله ﷺ ما لا أحصي يتسوك وهو صائم . رواه الترمذي وحسنه ، ورواه أبو داود السجستاني ، وأبو داود الطيالسي وأحمد والدارقطني والبيهقي .

ومداره على عاصم بن عُبيد الله ، وهو ضعيف بإجماع ، لسوء حفظه وتغفيله وكثرة وهمه وفحش خطئه .

ولكن لا يرد على المستدل بهذا الحديث أنه أصل بحديث ضعيف ، لأن

دليله شاهد لأصل الأحاديث في سنية السواك ، والشهادة للأصل ترفع احتمال سوء حفظ المضعَّف .

وهكذا يستدل بحديث : من خير خصال الصائم السواك رواه ابن ماجه ، وفي إسناده مجالد بن سعيد وهو سيء الحفظ ، ولكنه شاهد لأصل .

فهذان حديثان يتم دليل مستحب السواك في الصيام بدونهما ، ولكنهما يزيدان دليل المستدل قوة لا في تأسيس الحكم بل في دفع المعارض لأنهما نص عيني في موضوع الدعوى ، ولأن من كرهوا السواك للصائم بعد الزوال احتجوا بحديث : « إذا صمتم فاستاكوا بالغداة ولا تستاكوا بالعشي » . رواه البيهقي والدارقطني والطبراني في الكبير .. رواه بعضهم موقوفاً ورواه بعضهم مرفوعاً وهو ضعيف الإسناد لا يقاوم حديث عاصم ومجالد في خصوص الدعوى وهما أرجح منه ، ولا يقاوم الأصول الصحيحة القطعية في عموم الدعوى .

وإنما كره السواك آخر النهار أحمد في إحدى الروايتين وإسحاق .

واختار شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب الجمهور وهو أنه لا بأس به في الصيام بإطلاق .

قال أبو عبد الرحمن : والمحقق أنه مستحب شديد التأكيد في الصيام بإطلاق ، وليس مجرد جائز ، لأن الأصل الشرعي تأكيده فلا نزول عن الأصل إلا بدليل ولا دليل .

وإنما استدل من كرهه آخر النهار بأن السواك إنما استحب لإزالة رائحة الفم وقد صحَّ قول النبي ﷺ : لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك .

وإزالة المستطاب مكروهة كما في المغني .

قال أبو عبد الرحمن : حديث « لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح

المسك » لا يرد على الأصل في عموم سنية السواك ، لأنه ليس فيه أن فم الصائم بالخلوف أطيب عند الله من ريحه بلا خلوف .

بل ريحه بلا خلوف أطيب من باب أولى ، فإذا وجد الخلوف فهو أطيب من ريح المسك تكرمة للصائم .

وإزالة الخلوف – وإن كان ها هنا مُستطاباً – ليست مكروهة ، لأنها انتقال من مستطاب إلى أطيب ، وهذا ما أجاب به معاذ بن جبل رضي الله عنه ، كما روى ذلك الطبراني بإسناد جيد .

قال : عن عبد الرحمن بن غنم قال : سألت معاذ بن جبل : أتسوك وأنا صائم ؟ .

قال : نعم .

قلت : أي النهار ؟ .

قال : غدوة أو عشية .

قلت : إن الناس يكرهونه عشية ويقولون : إن رسول الله ﷺ قال : لَخلوفُ فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك ؟ قال : سبحان الله لقد أمرهم بالسِّواك ، وما كان بالذي يأمرهم أن ينتنوا أفواههم عمداً ، ما في ذلك من الخير شيء بل فيه شر

قال أبو عبد الرحمن : ومن كرهَ السِّواك للصائم آخر النهار لحديث الخلوف فمعنى ذلك أنه خصص عموم الندب وصرفه إلى خصوص الكراهة في الصيام .

ومن أبقى السنية على عمومها فقد عمل بجميع النصوص كاملة و لم يفرض عليها توارداً .

□ □ □

٢٤ - التلازم بين الأسماء والصفات

من عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله جل جلاله لا يُسأل عما يفعل ، والخلق هم المسؤولون عما يفعلون .

قال تعالى : ﴿ لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ [سورة الأنبياء/٢٣] .

ولكن حذار أن يقصر الفهم فيوسوس إلى مسلم أن الله لا يُسأل لأن عمله غير مفسَّر بالحكمة والمصلحة ، وأنه لمحض قدرته فحسب لا يسأل .

بل على المسلم أن يُجري التلازم بين أسماء الله وصفاته فإذا آمن بعظمة الله ووجد آثارها في مخلوقات ربه العظيمة فلا ينس أن هذا الرب العظيم جل جلاله هو الرب اللطيف الذي نجد لطفه في بعض مخلوقاته الدقيقة الضعيفة .

ولهذا لا نقول : ربنا لا يُسأل لأن له القدرة فحسب ، بل كما نؤمن بقدرته وهيمنته جل جلاله نؤمن بعلمه وعدله وحكمته .

فهو لا يُسأل عما يفعل لأن له كامل القدرة وكل ذي قدرة فقدرته منحة من ربه .

ومن لا يقدر لا يملك سؤال من يقدر .

وله سبحانه العلم المطلق ، والحكمة المطلقة ، والإحسان والعدل المطلقان .

ولا أحد يحيط بعلمه سبحانه وقدرته وحكمته وعدله وإحسانه .

فهو سبحانه لا يُسأل عما يفعل ، وليس ذلك لمجرد أنه قدير لا يستطيع أحد أن يرد قدرته .

بل هو سبحانه لا يسـأل عما يفعل لأنه لا أحد يستطيع أن يرد قدرته ، ولأنه لا أحد يحيط بعلمه وحكمته .

وفي السياق إشارات لذلك فمن ناحية القدرة وردت الإشارة بقوله : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ... ﴾ .

ومن ناحية الحكمة ورد قوله تعالى : ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ﴾ .

□ □ □

٢٨ ـ الزيادتان في الفعل المضارع للفاعلة المؤنثة المخاطبة

قال أبو بشر سيبويه : « وكذلك إذا ألحقتَ التأنيث في المخاطبة ، إلا أن الأولى ياء وتفتح النون ، لأن الزيادة التي قبلها بمنزلة الزيادة التي في الجمع تكون في الأسماء في الجر والنصب .

وذلك قولك : أنت تفعلينَ ، ولم تفعلي ، ولن تفعلي »[1] .

قال أبو عبد الرحمن : قول سيبويه : « وكذلك » : إشارة إلى ما مضى من حكم المضارع إذا كان فاعله مثنى أو مجموعاً .

أي : ومثل إلحاقك زائدتين لفعل المضارع إذا كان وقوله : « إلا أن الأولى » : يعني : أن الزائدة الأولى ياء بخلاف الفاعل المثنى فالزائدة الأولى فيه ألـف ، وبخلاف الفاعل المجموع فالزائدة الأولى فيه واو .

وقول سيبويه : « لأن الزيادة التي قبلها » : يعني أن الياء المزيدة قبل النون بمنزلتها في الجمع مثل مسلمين ، لكون قبلها مكسوراً ، ولهذا فتحت النون .

ولقد علل ذلك المبرد فقال : « وفتحت النون لأنها بمنزلة الأسماء المجموعة في النصب والجر نحو مسلمين . والعلة واحدة »[2] .

قال أبو عبد الرحمن : سيأتي التعليل إن شاء الله تحت عنوان « معنى فتح النون وعلته » .

---

(١) الكتاب ٢٠/١ .

(٢) المقتضب ٨٣/٤ .

وقول سيبويه : « وذلك قولك : أنت تفعلين » : أي : وذلك التمثيل الذي أشرت إليه بقولي : « وكذلك إذا ألحقت التأنيث » : هو قولك : أنت تفعلين .

معنى الياء ها هنا :

لا يفهم من كلام سيبويه ها هنا أنها حرف أو اسم ، ومذهب سيبويه في غير هذا الموضع أنها اسم[٣] .

وقبل سيبويه الخليل بن أحمد سماها ياء التأنيث[٤] . وبعدهما السراج قال عن « أنت تضربين » : « فالياء دخلت من أجل المؤنث »[٥] .

وقال الزجاجي : الياء ضمير الفاعلة علامة[٦] .

وقال أبو علي الفارسي : « ألحقتَه العلامةَ ياء مكسوراً ما قبلها »[٧] .

وقال الرماني : « ياء التأنيث ، وهي اسم للمؤنث »[٨] وقال ابن جني : « وتزاد علماً للتأنيث والضمير في الفعل المضارع نحو : أنت تقومين »[٩] .

وقال ابن برهان العكبري : الياء اسم[١٠] .

وقبله أبو علي الفارسي فصل الأمر فقال :

« والدليل على أنها اسم : أنها لا تخلو من أن تكون علامة مجرورة من

---

(٣) الكتاب ٢٧٦/٢ و ٢٧٧ ط بولاق وانظر المسائل المشكلة للفارسي ص ٥٨١ .
(٤) الجمل المنسوب للخليل ص ٣١٧ .
(٥) أصول النحو ٤٩/١ .
(٦) الإيضاح في علل النحو ص ٧٤ .
(٧) الإيضاح العضدي ٢٤/١ .
(٨) الحروف للرماني ص ١٤٧ .
(٩) سر صناعة الإعراب ٧٦٩/٢ .
(١٠) شرح لمع ابن جني ٣٠/١ .

الضمير ، أو ضميراً .

فلو كانت علامة ولم تكن ضميراً للزم أن تثبت في فعل الاثنين[11] كما ثبتت التاء في قامتا .

فلما حذفت ولم تثبت علمنا أنها ضمير ليست بعلامة »[12] .

ورد أبو علي على الاحتمال بأنها علامة ، وأنها حذفت في التثنية[13] للاستثقال ، لتوالي الحركات وانكسار ما قبل الياء .

قال أبو عبد الرحمن : إلا أن موجز رده ها هنا عائد عليه ، لأنه زعم أن الياء لو كانت اسماً للزم أن تثبت ولا استثقال . ومثل بـ : لكتبك فاعلم ، ويشتكيان .

ففي هذين المثالين جمع بين المتحركات ، وفي الثاني أيضاً انكسار ما قبل الياء[14] .

فالفارسي في بداية الأمر يستدل على أن ياء تضربين اسم ، ويستدل على ذلك بحذفها في فعل الاثنتين .

ثم عاد الفارسي فنقض دعواه إذ زعم أنها لو كانت اسماً للزم أن تثبت ولا استثقال .

وبعد ذلك رد بحجة جديدة تنطبق على دعواه القائلة بأن الحذف ليس دليلاً على اسميتها .

---

(١١) قال ابن يعيش في شرح المفصل ٨/٧ نحو : اضربا واخرجا . ولو كانت علامة لم تسقط بضمير التثنية ، كما لم تسقط في قامتا وضربتا . اهـ .

والمثال الافتراضي لثبوتها في فعل الاثنين هو « تفعليان » كما في رصف المباني للمالقي ص ٤٤٥ .

(١٢) المسائل المشكلة ص ٥٨١ .

(١٣) وذلك على افتراض مثل : تفعليان ، واضربتا .

(١٤) المسائل المشكلة ص ٥٨١ — ٥٨٢ .

وموجز تلك الحجة : لو كانت الياء علامة ، وأنها حذفت للاستثقال فحسب : لكان الشعراء يثبتونها في ضرورة الشعر كما هي عادتهم في رد الأشياء إلى أصولها عند الضرورة[١٥] .

ونبه أبو علي في معرض مناقشته[١٦] أن مخاطبة الصنفين (الذكور والإناث) تلتبس في مثل تفعل للمخاطبة بـ تفعل للمخاطب ، فلما التبس صنفا المخاطبة جعل الفاصل بينهما إظهار الضمير في فعل المخاطبة . اهـ بتصرف .

واستدل المالقي على اسميتها بأنها لو كانت حرفاً علامة لم تثبت معها تاء المضارعة في تضربين ، لأنهما حينئذ تكونان علامتي تأنيث .

وعلامتا التأنيث لا تجتمعان بدليل أنه لا يقال : فاطمتات . وبين المالقي : أن مذهب أبي الحسن الأخفش أنها كتاء التأنيث المتصلة بفعل الماضي في نحو قامت .

ثم قال : « والنحويون كلهم يخالفونه فيما أعلم[١٧] لأنهم يزعمون أنها اسم .

وهو الصحيح الذي يعضده النظر والقياس »[١٨] .

وقال المرادي : « الياء في تفعلين حرف يدل على التأنيث في الخطاب على مذهب الأخفش والمازني .

---

(١٥) المسائل المشكلة ص ٥٨٢ .

(١٦) المناقشة في كتابة المسائل المشكلة ص ٥٨٢ وهي غامضة تحتاج إلى تحرير .

(١٧) كلام ابن يعيش ينفي إجماع النحويين على مخالفته ، فإنه قال في شرح المفصل ٨/٧ : « وكثير من النحويين يذهبون إلى أنها حرف علامة تأنيث والفاعل مستكن كما كان في المذكر كذلك نحو قم واذهب » .

وصحح ابن يعيش أنها اسم .

(١٨) رصف المباني في شرح حروف المعاني ص ٤٤٥ .

والصحيح أنها اسم مضمر ، والخلاف في ذلك شهير »[19] .

معنى النون ها هنا :

لم يبين سيبويه ها هنا نصاً معنى النون ، وإنما بين بأنواع الأمثلة التي ذكرها ها هنا ، وبين ببعض المشار إليه في قوله « وكذلك » :

إن إثبات النون علامة رفع ، وأن حذفها علامة جزم ونصب .

وقال المبرد : « أثبتُّ النون في الرفع ، وحذفتها في الجزم والنصب كما وصفت لك من اجتماعهما في المعنى »[20] .

يعني المبرد بالاجتماع في المعنى الاجتماع في الحكم من كون النصب تابعاً للجزم في حذف النون لأن الجزم أصل في الأفعال ، كما أن النصب تابع للجر في علامة الياء لأن الجر أصل في الأسماء[21] .

معنى فتح النون وعلتها :

علل المبرد تحريك نون تفعلين بالتقاء الساكنين .

وعلل فتحها بأن الضم والكسر لا يصلحان فيها ، وذلك أنها تقع بعد ياء مكسور ما قبلها ولا يستقيم توالي الكسرات[22] .

قال أبو عبد الرحمن : والضم لا مقتضى له ، وهو مستثقل .

---

(19) الجنى الداني ص ٢٠٥ .

(20) المقتضب ٤٩/١ .

(21) انظر المقتضب ٨٣/٤ .

وكون إثباتها علامة رفع ، وحذفها علامة جزم ونصب محل إجماع . انظر على سبيل المثال أصول النحو لابن السراج ٤٩/١ والجمل للزجاجي ص ٣ .

(22) المقتضب ٦/١ .

أما الفارسي فيفهم من سياقه أن فتح النون مجرد قيد لكونها علامة رفع إذ قال : وللرفع نون مفتوحة[٢٣] .

وقال أبو محمد الصيمري : « فتحت لأنها وقعت بعد ياء مكسـور ما قبلها ، فوجب لها الفتح استخفافاً »[٢٤] .

□ □ □

(٢٣) الإيضاح العضدي ٢٤/١ .

(٢٤) التبصرة والتذكرة ٩٣/١ .

٢٦ - النصب على المدح

أتعهد تلاوة كلام الله نظراً في المصحف ، ولعلي عوقبت بصعوبة ما أستظهره من كلام الله حفظاً ، للتفريط في مذاكرته .

وأُعلم – بضم الهمزة – على آيات مشكلة تمر بي لأحقق بحثها بعد التلاوة وبعد الخروج من المسجد أو من مكان التلاوة .

ومع هذا تذهب الأيام والشهور والسنون ولا أتمكن من بحث ما استشكلته رغم تكرره في التلاوة .

وأجزم بأن وراء ذلك خناساً وسواساً يصدني عن أن أصرف فضل موهبة إلى التبصر في كلام الله .

ولا أبالغ إذا قلت إنه مر علي بعض الإشكالات أكثر من سبع سنين و لم أحققها .

ولعل السر في ذلك بسبب انعدام أهل المذاكرة ، ولهذا كان بجنبي يوم الجمعة ١٤٠٧/١/٨ هـ أحد المشايخ الفضلاء ، وكان يتلو آية من الآيات التي كنت أستشكلهن ويراجعني في ذلك فأرغمت على المراجعة والتحقيق .

ولا أحب أن يكون ما نراجعه ونحققه هدراً .

وكانت التلاوة للآية الثانية والستين بعد المئة من سورة النساء ، وهي قول الله تعالى : ﴿ لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجراً عظيماً ﴾ .

فكلمة « والمقيمين » جاءت منصوبة وهي بين معطوفات على الرفع معطوفة مثلهن .

هنا وجه الاستشكال .

وقد أجبت قبل المراجعة باحتمال نصبه على المدح ، وما كنت مستيقناً ذلك ، بل كنت أرى قضيتي المدح والذم من الوجوه التي يتوسع بها المعربون ، بل لعلي كنت أشك في كونهما من لغة الأميين أيام السليقة ، وكنت أظنه من توجيه العلماء بعد فساد السليقة وانتشار القلم .

وفي آيات مشكلات كهذه الآية وكآية ﴿ إن هذان لساحران ﴾ من سورة طه زعم زاعمون أن عثمان بن عفان رضي الله عنه لما فرغ من المصحف أُتي به إليه فقال :

« قد أحسنتم وأجملتم .. أرى شيئاً من لحن ستقيمه العرب بألسنتها .

ولو كان المملي من هذيل والكاتب من قريش لم يوجد فيه هذا » .

قال أبو عبد الرحمن : ها هنا أمور ضرورية :

أولها : لا أقول كما قال الحافظ السخاوي : هذا الأثر ضعيف وفي إسناده اضطراب وانقطاع .

بل أقول : هو باطل مكذوب واه لا يصح .

ذلك أن من الضرورات القطعية أن دين الإسلام عام للبشر إلى يوم القيامة ناسخ لجميع الأديان السماوية ، فلا بد أن يكون محفوظاً .

وما كان فيه شيء من لحن فلم يحفظ .

فهذه ضرورة نص .

وصح بكلام الله أن القرآن كلام الله وأكد حفظه له بقوله بـ ﴿ إنا له لحافظون ﴾ .

فصح بالضرورة أن ما أجراه الله من وسائل بشرية لتدوين كلام الله في المصحف الإمام وسائل مقطوع بها معصومة ، لأن تدبير الله الكوني ضمان لوعده الشرعي كما قررته في غير هذا الموضع .

وثانيها : أن ما استقر عليه تدوين المصحف الإمام أصل قطعي يصحح به - أو يرد - ما يعارضه من نقل كهذا النقل المكذوب على عثمان .

وثالثها : محال محال أن يقر عثمان وجيله شيئاً يكون في واقع الأمر لحناً بعرف من جاء بعده .

ورابعها : محال محال أن يترك خيار الأمة لحناً اتكالاً على لسان العرب وهم يعلمون أن الأعجمي والمستعرب سيتلون الكتاب كما أن خوف الاختلاف هو دافعهم إلى جمعه وتوحيده .

وخامسها : ثبت بصحاح الأخبار أنهم لم يقروا خلاف اللهجة القرشية فكيف يقرون لحناً .

فعلى سبيل المثال ثبت في الصحيح أن الصحابة منعوا زيد بن ثابت من كتابة « التابوت » بالهاء على لغة الأنصار وردوه إلى لغة قريش .

وسادسها : أن إمام العربية سيبويه أجرى إعراب الآية على النصب بالمدح ثم قال : ولو كان كله رفعاً كان جيداً[1] .

قال أبو عبد الرحمن : ما صح أنه من لغة العرب فهو على وجه واحد من الجودة ليس بعضه أجود من بعض .

وإنما الجودة في نسبة التطابق بين مراد المتكلم وعموم ما يصح من اللغة .

فما كان أدل فهو أجود .

(١) الكتاب ٦٣/٢ .

ونصب المقيمين على المدح أجود من إجرائها على الرفع ، والبرهان على ذلك أن ما قبل المقيمين معطوف على الراسخون ، وأن ما بعدها وهو المؤمنون ابتداء جديد له خبر جديد ، والصلاة أهم أركان الإسلام عائدة على المسلم يظن فيها صدق الاعتقاد والعمل كما بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في شرح حديث إنما الأعمال بالنيات .

فصح أن المقيمين الصلاة مخصوصون بالمدح بين خبرين يدخل في جميعهما المقيمو الصلاة .

وقراءة النصب ثابتة في مصاحف الصحابة رضوان الله عليهم وهي ضبط المصحف الإمام فصح أن النصب مقصود فيحمل على سنة العرب من إرادة التخصيص بالمدح .

وسابعها : أن التخصيص بالمدح من لغة الأميين قبل فساد السليقة وقد بوَّب له سيبويه في كتابه بعنوان « هذا باب ما ينتصب على التعظيم والمدح » .

قال سيبويه : وسمعنا بعض العرب يقول : الحمد لله رب العالمين (بنصب رب) فسألت عنها يونس فزعم أنها عربية .

ومثل هذه الآية .. الآية السابعة والسبعون من سورة البقرة : ﴿ والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء ﴾ .

ومثله قول الخرنق في قومها :

النازلين بكل معترك والطيبون معاقد الأزر

قال أبو عبد الرحمن : والشواهد العربية لا تحصى كثرة ، وقد قلت لكم مراراً إن الفقه في لغة العرب أهم وأوعب شروط الفقه في الدين .

وثامنها : أنه لم يكن الغرض الإخبار عن المقيمي الصلاة بأنهم يؤمنون بما أنزل على

محمد ، فهذا الخبر مستفاد من الخبر عن المؤمنين .

وإنما الغرض لفت النظر إلى خصوصية إقامتهم الصلاة ، وهذا ما بينه سيبويه بقوله :

زعم عيسى أنه سمع ذا الرمة ينشد هذا البيت نصباً :

لقد حملت قيس بن عيلان حربها
على مستقل للنوائب والحرب
أخاها إذا كانت عضاضاً سمالها
على كل حال من ذلول ومن صعب

زعم الخليل أن نصب هذا على أنك لم ترد أن تحدث الناس ولا من تخاطب بأمر جهلوه ، ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علمت فجعله ثناء وتعظيماً .

ثم قال سيبويه : وهذا شبيه بقوله : إنا بني فلان نفعل كذا .

لأنه لا يريد أن يخبر من لا يدري أنه من بني فلان ، ولكنه ذكر ذلك افتخاراً وابتهاء .

قال أبو عبد الرحمن : ودل على التخصيص بالمدح أن الصلاة معظمة شرعاً ، وأنها داخلة في مدلول ما سبق من ذكر المؤمنين ، وقد بين الشرع بنص آخر أن الصلاة إيمان .

وتاسعها : أنه بعد فساد السليقة يستغرب من اللغة ما لم يتلقنه الدارس في درسه للغة ، ولهذا أحلتكم إلى الباب من كتاب سيبويه لتروا كثرة الشواهد ، وذكرت لكم آيتين من كتاب الله ، وأزيدكم الآن قوله تعالى : ﴿ وامرأته حمالة الحطب ﴾ .

فامرأة مرفوعة عطفاً على من سيصلى ناراً ذات لهب .

وحمالة منصوبة على الذم .

وإذا استأنسنا للقاعدة بكثرة الشواهد بحيث لا تكون غريبة سهل حمل مراد المتكلم عليها .

وعاشرها : إن المؤتون الزكاة مرفوعة على تقدير وهم بحيث تكون الجملة صفة للمقيمي الصلاة ومن قبلهم من المؤمنين .

قال أبو عبد الرحمن : ومن قرأ والمقيمون بالرفع فقراءته اجتهاد في التأويل وليست توقيفاً .

وكذلك ما ذكر من إعراب المقيمين بالياء بغير وجه المدح فلا يصح به معنى الآية ، والله المستعان .

□ □ □

٣٧ ـ لا تتبعوا المساجد

أدركت سنوات قبيل الصحوة يصيب بعض المصلين الملل في التراويح والقيام ، لأن القراءة قراءة عوام ذات هذرمة أو تمطيط بغير ترتيل مع اللحن وقلة حلاوة الصوت .

ثم عطَّرت الصحوة بجيلٍ حفظوا القرآن في الطفولة ورتلوه عن وعي وحلاوة صوت في اليفاع وأخذوا بمجامع القلوب ، وبعضهم يرتله على القراءات السبع أو العشر .

وإن أحدنا ليرتاع إذا سلَّم الإمام في صلاة القيام بله التراويح ، لأن المأمومين يسبحون ـ بتخفيف الباء ـ مع الترتيل ، وتمثل لهم معاني القرآن الكريم .

ولقد هممت مرة أن أصلي التراويح والقيام مع الشيخ محمد المحيسني ببريدة ، وإنما منعني الحديث الذي سأذكره لكم . ومن العجائب أنه رمى لي الفأل إلى بريدة في إحدى الجمع مع لمة من أصدقائي فوجدتها فرصة أن أسمع تلاوته في ركعتي الجمعة ، ولم أطمع بأكثر من ذلك .

فأكرمني الله بما ليس في الحسبان ، إذ زادنا المحيسني زاده الله خيراً فرتل على المنبر سورة « ق » إحياء لسنة المصطفى ﷺ ترتيلاً ليس فيه منغصات ، ولا زال رنين هذه التلاوة المباركة في أذني .

وأما الحديث الذي ألمحت إليه فقد وقفني عليه الشاب العلامة فضيلة الشيخ عبد العزيز السدحان ونحن نتدارس ظاهرة مواسم المقرئين في كل عام يتعد الشباب

ويذهبون زرافات ووحداناً إلى مقرىء معين يصلون معه التراويح والقيام والجمع ويهجرون مساجدهم .

فأراني تخريج الشيخ الألباني لحديث : « ليصل الرجل في المسجد الذي يليه ولا يتبع المساجد » فقد صححه وعزاه إلى الطبراني وتمام في فوائده والعقيلي[1] .

قال أبو عبد الرحمن : وأخذت بالحديث مأخذ العزيمة حتى بلغني عن بعض حفظة الحديث ونقاده الأجلاء من شباب الصحوة أن الحديث معلول .

وكثرت مساءلة بعض الشباب لي عن هذا الحديث .

وإنني والله أستحيي أن أكون محدثاً بين شباب الصحوة وقد رحمتُ مع علمهم الجم ضياعي إلى الكهولة .

ولكن لا بأس أن أعمل معهم عمل محضر بحوث فلا أعدم نصيبي إن شاء الله من النضرة وقد حازوه بحفظ حديث رسول الله ومحبته وتبليغه .

والذي تيقنته من تتبعي أن الحديث صحيح بمجرد إسناد الطبراني لو لم يرد بغيره ، ولا عذر للمسلم في إهماله بغير بيِّنة .

هذا هو الأصل وإنما يُستثنى من تجاوز مسجده إلى مسجد تشد إليه الرحال من المساجد الثلاثة .

وهذا هو نص الحديث برواية الطبراني :

قال الطبراني : [٣٦٠ هـ] « حدثنا محمد بن أحمد بن نصر الترمذي : ثنا عبادة بن زياد الأسدي : ثنا زهير بن معاوية : عن عبيد الله بن عمر : عن نافع : عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : ليصل أحدكم في مسجده ولا يتبع المساجد[2] .

---

(١) صحيح الجامع الصغير ١٠٥/٥ .

(٢) المعجم الكبير ٢٧٠/١٢ .

قال أبو عبد الرحمن : ابن نصر الفقيه الشافعي [٢٠٠ – ٢٩٥ هـ] إمام ورع زاهد متعبد سلفي العقيدة ثقة .

قال ابن كامل الشجري : « وكان قد اختلط في آخر عمره اختلاطاً عظيماً »[٣] .

قال أبو عبد الرحمن : يوم مات ابن نصر كان عمر تلميذه الطبراني خمسة وثلاثين عاماً ، لأن الطبراني من المعمَّرين ولد سنة ٢٦٠ هـ ، والأصل أنه روى عنه قبل اختلاطه لأن الأئمة يتحامون الرواية عن المختلط ، وإذا فعلوا بينوا ، ودعوى أن الرواية عنه كانت حال الاختلاط تحتاج إلى دليل .

ولما تكلم أبو جعفر العقيلي [٣٢٢ هـ] عن غالب بن خبيب اليشكري وذكر أنه منكر الحديث قال : « ومن حديثه ما حدثناه محمد بن زكريا البلخي : حدثنا قتيبة بن سعيد : حدثنا حبيب بن غالب : عن العوام بن حوشب : عن إبراهيم التيمي : عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : ليصل أحدكم في مسجده ولا يتبع المساجد[٤] .

وتكلم محمد بن حيان [٣٥٤ هـ] عن عيس بن ميمون أبي عبيدة التيمي فوصفه بالتغفيل وأنه يروي عن الثقات الأشياء الموضوعات توهماً لا تعمداً ، ثم قال : « روى عن بكر بن عبد الله المزني : عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : ليصل أحدكم في المسجد الذي يليه ولا يتبع المساجد .

أخبرناه الحسن بن سفيان قال : حدثنا إبراهيم بن الحجاج النبلي قال : حدثنا عيس بن ميمون قال : سمعت بكر بن عبد الله المزني يحدث عن ابن عمر[٥] .

(٣) تاريخ بغداد ٣٦٥/١ ولسان الميزان ٥٥/٥ وقال ابن السبكي في طبقات الشافعية ١٨٨/٢ : « وقد نقل أنه اختلط بأخرة » .

(٤) الضعفاء للعقيلي ٤٣٢/٣ .

(٥) كتاب المجروحين ١٨٦/٢ – ١٨٧ .

قال أبو عبد الرحمن : ولرواية ابن ميمون له جازف ابن طاهر القيسراني فأورد الحديث في الموضوعات[6] .

وكان مجاشع بن عمرو من المترجَمين في ضعفاء ابن عدي ، وقد قال عنه ابن معين : أحد الكذابين .

وقال العقيلي وأبو أحمد الحاكم : منكر الحديث[7] وقد أسند إليه ابن عدي هذا الحديث فقال : أخبرنا ابن سلم : حدثنا ابن مصفى ، وحدثنا ابن أبي زينب : حدثنا كثير بن عبيد قالا : حدثنا بقية : عن مجاشع بن عمرو : عن عبيد الله : عن نافع : عن ابن عمر قال : قال رسول الله ﷺ : ليصل الرجل في المسجد الذي يليه ولا يتبع المساجد .

وهكذا رواه ابن مصفى وكثير بن عبيد : عن بقية : عن مجاشع : عن عبيد الله .

وغيرهما جعلا بين مجاشع وعبيد الله منصور بن أبي الأسود .

حدثنا أحمد بن يحيى بن زهير وجماعة قالوا : حدثنا محمد بن عمرو بن حبان : حدثنا بقية : عن مجاشع : عن منصور بن أبي الأسود : عن عبيد الله نحوه[8] .

وإسناد الطبراني إلى عبيد الله بن عمر : عن نافع : عن ابن عمر .

ثم رواه غير الطبراني بإسناده عن إبراهيم التيمي : عن ابن عمر ، وإلى بكر بن عبد الله المزني عن ابن عمر ، وإلى بقية بمثل إسناد الطبراني .

وهي أسانيد ضعيفة لضعف في مجاشع ، وابن ميمون ، وغالب .

والضعيف ليس واهياً متروكاً قامت شواهد بطلانه ، وإنما هو مظنة الترك حتى

---

(٦) كتاب معرفة التذكرة في الأحاديث الموضوعة ص ١٨٧ .

(٧) لسان الميزان ١٥/٥ .

(٨) الكامل في الضعفاء ٢٤٥٠/٦ .

تقوم شواهد صحته .

وقد قام شاهد صحته بإسناد الطبراني الصحيح ، وبكونه لا يخالف نصاً صحيحاً .

وبهذا صح أن الحديث محفوظ عن ابن عمر : عن رسول الله ﷺ .

□ □ □

٢٨ ـ هموم علمية

يؤذيني بعض أحبائي بالتلميح تارة في بعض مجالسهم أو مجالسي بأنني ذو ميل عن شيخ الإسلام ابن تيمية .

وبعضهم يخلع جلباب الحياء هاتفياً ويزعم أنني أحمل هوى ضد شيخ الإسلام لمخالفته لابن حزم في بعض المسائل .

قال أبو عبد الرحمن : والله حسيبهم لافترائهم عليَّ ، ولنسبتهم إلى سريرتي ما لا يعلمه إلا الله ، بل شيخ الإسلام في سيرته وعلمه إمام من أئمة المسلمين فيه خصائص أهل العبقرية بالمقاييس الدنيوية التي يتميز بها ذوو المواهب .

وفيه قدوة المسلم في سلوكه الشجاع وإيمانه القوي ، وأنه في اجتهاده العبقري يتحرى مراد الله ورضاه .

هكذا أحسبه والله حسيبه .

قال أبو عبد الرحمن : إلا أنه لم يرد وحي من الله لا نصاً بالاسم ولا نصاً بالصفة بأن الله سيخلق بعد التنزيل بسبعة قرون إماماً اسمه أحمد بن عبد الحليم يكون أوحد في معرفة الحق ، ويكون معصوماً .

بل هو واحد من أئمة كثيرين يحمل علمه هو ويحمل علم من سبقه كالأئمة الثلاثة المتبوعين وابن جرير وابن حزم وابن عبد البر ويخطىء ويصيب ، وصوابه الكثير مذلل بصواب من سبقه .

وموجز القول أنني أحب شيخ الإسلام بإطلاق حباً جبلياً لعبقريته ، وحباً شرعياً لسلوكه وتحريه مراد الله .

ولا أدعي له العصمة في معرفة الحق ، ولا أتبعه اتباعاً أعمى فيما قام لديَّ البرهان أن الحق خلافه .

فمثلاً أرى أن إنكار المجاز لغة وشرعاً نقص في العلم اللغوي .

وأرى أنه ليس في مصطلح الفناء الصوفي لصاحب منازل السائرين أو غيره ما يستحق أن يستدل له بالنص الشرعي .

وأرى أن القياس ظني وليس دليلاً متعيناً فلا يكون حكماً شرعياً إلا حينما يؤمر به في موضع .

والمقايسة سبيل المجتهد لعله يبين له برهان متعين ، فإن لم يَبِنْ فلا يَقِمْ حكمه على مجرد القياس الظني .

فإن قلت كيف ؟ .

قلت : أقايس لعلي أجد فارقاً مؤثراً شرعاً ، أو عدم فارق مؤثر .

وجملة « مؤثراً شرعاً » تعني أن القياس قد يكون سبيلاً لاكتشاف الحكم لا تأسيسه . وأرجح أن الله خلق آدم على صورته التي كان عليها يوم كان في السماء ، وأقول إن الضمائر لآدم في قوله ﷺ : خلق آدم على صورته .. طوله ستون ذراعاً .. إلخ .

فمن فرق فعليه البرهان .

قال أبو عبد الرحمن : هذا هو تعاملي مع علماء المسلمين من ابن حزم إلى ابن تيمية ، ومع من خلفهما جيلاً بعد جيل .

ألا ترى أنه يقشعر جلدي من جعل ابن حزم أسماء الله أسماء أعلام لا يدل كل اسم على الصفة الخاصة ؟ .

ألا ترى أنني أكع عن أخطائه في التطبيق عندما يقول مثلاً : إذن البكر صماتها

ولو نطقت ما كان كلامها إذناً ؟ ! .

إنني أتعبد لربي بطلب الحق وتحريه .

قال أبو عبد الرحمن : والله خلق العلماء مختلفي المواهب والسلوك ، ولم يجعل لهم العلم المطلق لكل العلوم .

بل جعل منهم العالم المبرز في علم أو علمين أو ثلاثة أو أربعة أو سبعة .

وجعل فيهم ذا التخصصات المتعددة مع علم مجمل بفنون عديدة ، ولا يكون هذا العلم المجمل مميزاً لهم عن ذوي التخصص ، وإنما يكون علمهم المجمل مفيداً لهم في علمهم التخصصي حيث يتكوَّن لهم من علمهم المجمل علم علاقات يربطون بها أو يفرقون بين علومهم التخصصية التفصيلية .

وطالب علم مثلي عندما يرجح قول إمام على قول إمام لا يدعي أن عنده من العلم والموهبة فوق ما عند علم وموهبة إمام رد قوله ؟ ! .

كيف يكون هذا وعن كتبهم أخذنا ، وعلى علمهم ومواهبهم تعلمنا .

وإنما مرد الاختيار والترجيح إلى ثلاثة أمور :

أولها : أخذ العلم عن أهله فمن كان إماماً في الفقه والعقيدة والجدل ليس ضرورياً أن يكون ذا علم تخصصي باللغة ، بل قد يكون علمه بها إجمالياً ، ويكون في أهل اللغة وأئمتهم من هو أعلم منه .

فإذا خالف في مسألة لغوية فلا يُسَلَّم له بل تحاكم أقواله إلى علم أهل العلم التخصصي .

وقد يوجد إمام من تخصصاته التحديث ، ولكن يثبت بالمعاينة الحسية أن خبرته بصحيح البخاري ومقاصده ليس كعلم وخبرة ابن حجر العسقلاني . وهكذا وهكذا .

وثانيها : أن الله ميز كل فرد بمواهبه ما بين حاد الذكاء إلى متوسطه إلى بليده . وقد يكون بليد الذهن في شيء حاد الذهن في شيء آخر حسب اهتمامه . وتظهر الموهبة ودعوى حدة الذكاء عندما يُظْهِر الفارق غير المؤثر من كلام غيره ، أو يُظْهِر من كلام غيره إلغاءه للفارق المؤثر . وأضف إلى ذلك الكشف عن أي أغلوطة . وحينئذ لا يلغي المسلم موهبته ويتملذ لكل ما قيل .

وثالثها : أن لطالب العلم تأصيلاً أقامه ببحثه اجتهاداً أو اتباعاً بترجيح فلا يقبل من تفريعات العلماء ما خالف التأصيلات التي يشترك معهم في القول بها ، ولا يقبل من تفريعات بعضهم ما يخالف التأصيل الذي ارتضاه هو اجتهاداً أو اتباعاً بترجيح حتى يقوم له برهان على فساد تأصيله فيرجع عنه .

ألا ترى أن من الأصول المجمع عليها أن من ليس عنده علم فحتم عليه أن يتوقف ويكل الأمر إلى عالمه حتى لا يقفو ما ليس له به علم وقد حرم عليه ذلك في سورة الإسراء ، وحتى لا يرد ما ليس له به علم وقد حرم عليه ذلك في أكثر من موضع .

فإذا جاءت مسألة غير قطعية اختلف فيها علماء المسلمين وتوقف فيها من تكافأت الأدلة عنده . ثم وجدنا من أهل الإمامة والعلم والفضل من يضلل المتوقف ويُجَهِّمُه فلا نقبل ذلك ، ونرى أن المتوقف أحسنَ حيث توقف فيما ليس له به علم .

ولا نعدل عن هذا حتى يقوم برهان على أن من ليس عنده علم لا يتوقف بل يقول بأي شيء ، أو أن تلك المسألة قطعية معروفة من الدين بالضرورة لا تتكافأ حولها احتمالات معتبرة .

قال أبو عبد الرحمن : وحول شيخ الإسلام ابن تيمية أعترف بأنني أَصْدَأُ أحياناً كثيرة من جرّاء الانهماك في علم شعبي ، أو أدب فصيح ، أو أدب عامي ، أو مسامرة أحياء أو أموات بطرائف وظرائف مما يسميه الأسلاف محاضرات فأنفض الغبار عن كتاب الاستقامة لابن تيمية أو عن أحد أجزاء مجموع الفتاوى له فيحلق عقلي مع

موهبته ، وتحلق روحي في معارفه في الزهديات والأعمال القلبية والسلوكية ، ويتوثب قلبي مع بطولاته في الجهاد بالسيف والقلم .

وهذه من مقتضيات المحبة له ولأمثاله ، ولا يعني هذا الاتباع المطلق ، لأن الاتباع المطلق لا يكون إلا لشرع الله إذا صح ثبوتاً ودلالة .

ومن العلماء من هو ذو تحصيل وموهبة ولكنه صاحب هوى وغير نزيه الاجتهاد أو ذو بدعة .

فهذا يتعامل معه المسلم تعامل من يطلب الحق ليتبينه ويعمل به ، ويحذر جانب الأهواء في اجتهاده .

فإذا كان ابن جني مثلاً وشيخه أبو علي الفارسي معتزليين فلا يمنعني اعتزالهما من أخذ حججهما وخبرتهما عن إثبات أمر بدهي في أمر من تخصصهما وهو إثبات المجاز ما داما فردين من جماهير العلماء القائلين بالمجاز من كبار اللغويين والمفكرين .

أما ادعاء المجاز تطبيقاً لنصر بدعة معينة فليس نتيجة حتمية للأخذ بالمجاز ، بل الآخذ بالمجاز تأصيلاً لا يلزمه ادعاء المجاز في مكان معين تطبيقاً حتى يقوم له البرهان على عدم إرادة الحقيقة ، ويقوم له البرهان على تعيين مجاز دون مجاز .

□ □ □

٣٩ ـ أولية النحو

قال أبو عبد الرحمن : النحو عند العرب سليقي بدون فصول في تعليم النحو .

والشعر عند العرب سليقي بدون تمارين على البحور الخليلية .

قال أبو عبد الرحمن : وإذا اتحدت الظروف والحالات فالتاريخ قياسي ، ونحن نجد العامي القح والبدوي المتلفع في شملته يفرق في التعبير بين المذكر والمؤنث وهو لا يعرف فقهاً نحوياً في علامات التأنيث .

ونجدهما ينظمان شعرهما العامي على بحور الشعر العامي وأوزانه ويتلقيان شعر غيرهما فلا يخرمان وزنه ولا يكسران لحنه .

إذاً السليقيون عندهم قواعد ذهنية ووجدانية وإن كانوا لا يحصونها بالمصطلحات .

بل لا يستبعد ما أشار إليه ابن فارس من وجود علم قديم مدون فني .

قال أبو عبد الرحمن : يكون وجه نسيانه أنه استغنى عنه بالتطبع والسليقة .

إلا أن مما لا شك فيه أن علم النحو الذي وضع في صدر الإسلام لم يقم على تدوين مطمور ، وإنما كان استنباطاً متجدداً .

وعن أولية النحو قال ابن عساكر في تاريخه : كان أبو إسحاق إبراهيم بن عقيل النحوي المعروف بابن الكبري يذكر أن عنده تعليقة أبي الأسود الدؤلي التي ألقاها عليه الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وكان كثيراً ما يعد بها أصحاب الحديث إلى أن دفعها إلى الفقيه أبي العباس أحمد بن منصور المالكي وكتبها عنه

وسمعها منه في سنة ست وستين وأربع مئة ، وإذا به قد ركَّب عليها إسناداً لا حقيقة له ، وصورته : قال أبو إسحاق إبراهيم بن عقيل : حدثني أبو طالب عبيد الله ابن أحمد بن نصر بن يعقوب بالبصرة : حدثني يحيى بن أبي بكير الكرماني : حدثني إسرائيل : عن محمد بن عبيد الله بن أبي رافع : عن أبيه : حدثني أبو عبد الله محمد بن عبيد الله بن الحسن بن عباس : عن عمه : عن عبيد عن عمه ، عن عبيد الله بن أبي رافع : أن أبا الأسود الدؤلي دخل على علي رضي الله عنه ، وذكر التعليقة .

فلما وقفت على ذلك بينت لأبي العباس أحمد بن منصور : أن يحيى بن بكير الكرماني مات سنة ثمان ومئتين .

فجعل إبراهيم بن عقيل هذا بين نفسه وبين يحيى بن أبي بكر رجلاً واحداً ، وهذه التي سماها التعليقة فهي في أول أمالي الزجاجي نحو من عشرة أسطر ، فجعلها إبراهيم قريباً من عشر أوراق .

قال أبو عبد الرحمن : وقد ساق هذا الخبر السيوطي في صدر كتابه الأشباه والنظائر في النحو .

قال أبو عبد الرحمن : فيه خلاف في أول من وضع النحو ، والجمهور على أنه أبو الأسود إلا أن الخلاف وسيع حول تعليقته وكيفية وضعه للنحو .

فأبو الفرج الأصفهاني يروي عن المدائني أن أبا الأسود رسم من النحو رسوماً ، ثم زاد فيها بعده عنبسة بن معدان ، ثم جاء عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي وأبو عمرو بن العلاء فزاد فيه ، ثم جاء الخليل بن أحمد الأزدي وكان صلبية فَلَحَبه ، ونجم علي بن حمزة الكسائي مولى بني كاهل من أسد فرسم للكوفيين رسوماً فهم الآن يعملون عليها[1] .

---

(١) الأغاني ٣٠٢/١٢ ـ ٣٠٣ .

وأشار إلى هذه الأولية أيضاً ابن سلام في طبقات فحول الشعراء وابن قتيبة في المعارف ، وابن حجر في الإصابة ، وجمهور من ترجموا لأبي الأسود .

وقال الزبيدي : « ابن أبي سعد قال : حدثنا علي بن محمد الهاشمي قال : سمعت أبي يذكر قال : كان بدء ما وضع أبو الأسود النحو أنه مر به سعد وكان رجلاً فارسياً قدم البصرة مع أهله ، وكان يقود فرسه فقال : ما لك يا سعد ألا تركب ؟ ! .

فقال : فرسي ضالع .

فضحك به من حضره .

قال أبو الأسود : هؤلاء الموالي قد رغبوا في الإسلام ودخلوا فيه وصاروا لنا إخوة ، فلو علمناهم الكلام ، فوضع باب الفاعل والمفعول لم يزد عليه .

قال أبي : فزاد في ذلك الكتاب رجل من بني ليث أبواباً ، ثم نظر فإذا في كلام العرب ما لا يدخل فيه فأقصر عنه ، فلما كان عيسى بن عمر قال : أرى أن أضع الكتاب على الأكثر وأسمي الأخرى لغات .

فهو أول من بلغ غايته في كتاب النحو »[٢] .

قال أبو عبد الرحمن : وأما ابن فارس فقد ذهب إلى أن النحو أقدم من أبي الأسود ، ولكنه استدرك فقال :

« فإن قال قائل : فقد تواترت الروايات بأن أبا الأسود أول من وضع العربية ، وأن الخليل أول من تكلم في العروض .

قيل له : نحن لا ننكر ذلك ، بل نقول إن هذين العلمين قد كانا قديماً وأتت

---

(٢) طبقات النحويين واللغويين ص ٢١٥ .

عليهما الأيام وقلا في أيدي الناس ، ثم جددهما هذان الإمامان ، وقد تقدم دليلنا في معنى الإعراب[٣] .

قال أبو عبد الرحمن : فهو فسر أولية أبي الأسود بالتجديد ، وفسر القدم بقوله : « وقد زعم ناس أن علوماً كانت في القرون الأوائل والزمن المتقادم ، وأنها درست وجددت منذ زمان قريب وترجمت وأصلحت منقولة من لغة إلى لغة .

وليس ما قالوا ببعيد وإن كانت تلك العلوم بحمد الله وحسن توفيقه مرفوضة عندنا »[٤] .

قال أبو عبد الرحمن : فيكون مذهب ابن فارس القول بأن أولية علم النحو عند العرب كانت في جاهليتهم[٥] .

وقد رجح الأفغاني دعوى أولية أبي الأسود بأن أبا الأسود ذو ذكاء نادر وهو مخترع الشكل الذي عرف بنقط أبي الأسود .

وإذن فدعوى وضعه النحو ليست غريبة عليه ، كما أن من زُعمت لهم الأولية في بعض الأقوال كلهم تلاميذه وعنه أخذوا العربية والقراءة بالبصرة ، بل نص حر ابن عبد الرحمن أنه سمع أبا الأسود وعنه طلب إعراب القرآن أربعين سنة[٦] .

---

(٣) الصاحبي ص ١٣ .

(٤) الصاحبي ص ١٤ .

(٥) عن عموم نشأة النحو انظر ضحى الإسلام ٢٨٣/٢ — ٢٨٨ وعليه عوَّل سعيد الأفغاني في كتابه من تاريخ النحو ص ٢٦ — ٣٢ وكتابه في أصول النحو ص ١٦٠ — ١٦٦ وانظر المدارس النحوية للدكتور شوقي ضيف ص ١٣ — ٢٩ ومدرسة البصرة النحوية للدكتور عبد الرحمن السيد ص ٤١ — ٦٠ وهو أوعب هذه المصادر وأجلها وقد رجح بنقاش نيِّر أن أبا الأسود واضع أسس علم النحو .

(٦) بغية الوعاة ١٢١٥/١ وانظر من تاريخ النحو ص ٢٧ — ٢٩ وهو تلخيص لحجج أحمد أمين .

أما التعليقة فقال عنها ابن النديم خلال كلامه عن خزانة رجل جماعة للكتب : « ورأيت عنده أمانات وعهوداً بخط أمير المؤمنين علي عليه السلام وبخط غيره من كتاب النبي ﷺ ومن خطوط العلماء في النحو واللغة مثل أبي عمرو بن العلاء وأبي عمرو الشيباني والأصمعي وابن الأعرابي وسيبويه والفراء والكسائي ، ومن خطوط أصحاب الحديث مثل سفيان بن عيينة وسفيان الثوري والأوزاعي وغيرهم .

ورأيت ما يدل على أن النحو عن أبي الأسود ما هذه حكايته وهي أربع أوراق أحسبها من ورق الصين ترجمتها : هذه فيها كلام في الفاعل والمفعول عن أبي الأسود رحمة الله عليه بخط يحيى بن يعمر ، وتحت هذا الخط بخط عتيق : هذا خط علان النحوي ، وتحته : هذا خط النضر بن شميل .

ثم لما مات الرجل فقدنا القمطر وما كان فيه فما سمعنا له خبراً على كثرة بحثي عنه[٧] .

وقال القفطي [٦٤٦ هـ] في أنباه الرواة ١/٥ : « رأيت بمصر في زمن الطلب بأيدي الوراقين جزءاً فيه أبواب من النحو يجمعون على أنها مقدمة علي بن أبي طالب التي أخذها عنه أبو الأسود الدؤلي .

وقد وقف الأفغاني عند تعليقة أبي الأسود بقوله معلقاً على نص ابن الأنباري الذي أورده المؤلف : « ولست أدري هل أبقت أمور الخلافة والحروب والفتن لعلي وقتاً يفرغ فيه للتأليف في العلوم وتنقيحها واختراعها ، ولعل الأستاذ أحمد أمين لم يكن بعيداً من الصواب حين روى هذا الخبر فعلق عليه بما يأتي : وكل هذا حديث خرافة فطبيعة زمن علي وأبي الأسود تأبى هذه التعاريف وهذه التقاسيم الفلسفية ، والعلم الذي ورد إلينا من هذا العصر في كل فرع يتناسب مع الفطرة ليس فيه تعريف ولا تقسيم ، إنما هو تفسير آية أو جمع لأحاديث ليس فيها ترتيب ولا تبويب .

---

(٧) الفهرست ص ٦١ .

فأما تقسيم منطقي فليس في شيء مما صح نقله إلينا عن عصر علي وأبي الأسود ، وأخشى أن يكون ذلك من وضع بعض الشيعة الذين أرادوا أن ينسبوا كل شيء إلى علي وأتباعه[8] .

وأنا (مع عدم استبعادي كثيراً صدور كلام مثل هذا عن أبي الأسود بعد موت علي بسنين حين اعتزل العمل الرسمي وفرغ لمثل هذه الشؤون) لا أطمئن إلى ما روى ابن الأنباري .

لكني أقف عند قولة المبرد : « قرأت أوراقاً من كتابي عيسى بن عمر فكان كالإشارة إلى الأصول » .

وأقول إذا كانت كتب الطبقة الثالثة هذه كالإشارة إلى الأصول فما حال نحو أبي الأسود (توفي أبو الأسود سنة ٦٧ وعيسى بن عمر سنة ١٤٩ هـ » ؟[9] .

قال أبو عبد الرحمن : ابن عساكر لم ينكر التعليقة ، وإنما أنكر الإضافة .

وإنكار ريادة علي بن أبي طالب رضي الله عنه استبعاد بسبب غير مؤثر ، لأن علياً رضي الله عنه من القادة الكبار لا تتجرد كل لحظاته للحرب والضرب بل هو رجل الفقه والقضاء والرواية والخطابة .

وما روي عن ريادته في النحو ليس تأليفاً متخصصاً يستغرق الوقت ، ولكنه لفتة من بداهة السليقة .

□ □ □

---

(٨) عن ضحى الإسلام ٢/٢٨٥ .

(٩) من تاريخ النحو ص ٢٩ — ٣٠ .

٣٠ ـ أكل الثوم شرعاً

صح عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه في صحيح مسلم وسنن أبي داود أن النبي ﷺ أتي ببدر (وهو طبق مستدير كالبدر) فيه خضرات من بقول .

فوجد عليه الصلاة والسلام لها ريحاً ، فأخبر بما فيها من البقول ، فلما قربوها ـ يعني إلى بعض أصحابه ـ فلما رآه كره أكلها قال : « كُلْ فإني أُناجي من لا تُناجي » .

فهذا نص بالإباحة .

وفي حديث أبي أيوب رضي الله عنه أنه سأل النبي ﷺ : أحرام هو ؟ .

فقال عليه الصلاة والسلام : « لا ، ولكني أكرهه » .

وفي حديث أنس بن مالك رضي الله عنه عند مسلم : « فلا يقربنا ولا يُصلِّي معنا » .

وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه عند مسلم : « فلا يقربنَّ مسجدنا ولا يُؤذينا بريح الثوم » .

وفي حديث جابر رضي الله عنه عند مسلم : نهى رسول الله ﷺ عن أكل البصل والكراث فغلبتنا الحاجة فأكلنا منها ، فقال : من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الإنس .

وفي الرواية الأخرى عند مسلم : وليقعد في بيته .

ولا يتعجل متعجل فيقول : نَهْي الرسول ﷺ آكل الثوم عن غشيان المسجد

وارد بعد النهي عن أكل الثوم فيكون مؤكداً لتحريمه ويكون حرمان الأكل من المسجد زيادة عقوبة .

قال أبو عبد الرحمن : يمنع من هذا الوهم التفصيل الوارد في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عند مسلم قال : لم نَعْدُ أن فتحت خيبر فوقعنا أصحاب رسول الله ﷺ في تلك البقلة الثوم والناس جياع فأكلنا منها أكلاً شديداً ثم رحنا إلى المسجد . فوجد رسول الله ﷺ الريح فقال : من أكل من هذه الشجرة الخبيثة شيئاً فلا يقربنا في المسجد .

فقال الناس : حرمت ، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال : أيها الناس ؛ إنه ليس لي تحريم ما أحل الله لي ولكنها شجرة أكره ريحها .

وقد يقول قائل : ما لنا نحب شيئاً كرهه رسول الله ﷺ ؟ .

فجوابه أن رسول الله ﷺ بين سبب الكراهة في حديث جابر بأنه يناجي من لا نناجي .

وبيَّن هذه المناجاة في حديث أبيّ بأنه يأتيه الوحي .

قال أبو عبد الرحمن : وليس بعد رسول الله ﷺ من يأتيه الوحي فيكره الثوم في حقه .

وقد يقول قائل : هذا الثوم الذي أباحه رسول الله ﷺ مطبوخ فلعل النيء ليس كذلك لا سيما مع قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : فمن أكلهما فليمتهما طبخاً ، وصح ذلك عن أنس رضي الله عنه .

قال أبو عبد الرحمن : والجواب من وجوه :

أولها : ليس في حديث جابر نص على أنها مطبوخة .

وثانيها : قد يشعر حديث أبي أيوب أن الثوم مطبوخ في طعام .

قال أبو عبد الرحمن : إلا أن حكم الرسول ﷺ معلق بالرائحة لا بالنيء أو المطبوخ ، وفي حديث أبي أيوب عند مسلم : ولكني أكرهه من أجل ريحه .

وثالثها : أمر عمر رضي الله عنه بإماتتهما طبخاً من أجل إذهاب ريحهما من أجل المسجد ، وليس تقييداً لإباحة أكلهما مطلقاً .

قال أبو محمد بن حزم عن آكل الثوم : وله الجلوس في الأسواق والجماعات والأعراس وحيث شاء إلا المساجد لأن النص لم يأت إلا فيها[1] .

ولما ذكر أبو محمد النصوص في منع آكل الثوم والبصل والكراث من المسجد عقب بقوله : لم يمنع عليه السلام من حضور المساجد أحداً غير من ذكرنا ﴿ وما ينطق عن الهوى ﴾ ﴿ وما كان ربك نسياً ﴾[2] .

وذهب إلى عكس مذهب ابن حزم النووي فقال : « قال العلماء : ويلحق بالثوم والبصل والكراث كل ما له رائحة كريهة من المأكولات وغيرها .

قال القاضي : ويلحق به من أكل فجلاً وكان يتجشأ .

قال : وقال ابن المرابط ويلحق به من به بخر في فيه أو به جرح له رائحة .

قال القاضي : وقاس العلماء على هذا مجامع الصلاة غير المسجد كمصلى العيد والجنائز ونحوها من مجامع العبادات وكذا مجامع العلم والذكر والولائم ونحوها .

ولا يلتحق بها الأسواق »[3] .

قال أبو عبد الرحمن : أميل إلى ما ذكره النووي إلا أن ذلك ليس قياساً بل

---

(١) المحلى ١٢٠/٦ دار الكتب العلمية .

(٢) المحلى ٣٦٨/٢ .

(٣) شرح النووي لمسلم ٤٨/٥ .

هو نص لأنه في الحالة الأولى ـ وهي الأماكن التي يعتزلها آكل الثوم ـ قال ﷺ : فلا يقربنا .

وقال : ولا يؤذينا .

وقال : وليقعد في بيته .

فهذا يقتضي اعتزال تجمعات المسلمين .

وفي حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في صحيح مسلم : أن رسول الله ﷺ مر على زراعة بصل هو وأصحابه رضي الله عنهم فنزل ناس منهم فأكلوا منه ولم يأكل آخرون .

قال أبو سعيد : فرحنا إليه فدعا الذين لم يأكلوا البصل وأخر الآخرين حتى ذهب ريحها .

فليس في هذا الحديث نص على أنه عزلهم عن المسجد فحسب ، بل الحديث عام لعزلهم حضور مجلسه ﷺ .

قال أبو عبد الرحمن : ويختلف المسجد عن بقية المجمعات لأن الإخراج من المسجد واجب من أجل تأذي الملائكة عليهم السلام فذلك حقهم ولا نملك نحن البشر إسقاطه .

أما التجمعات فالحق فيها للبشر فإذا رضي أصحاب التجمع بحضور آكل الثوم فلا بأس لأن ذلك حقهم وقد أسقطوه .

ولا أعلم مسوغاً لاستثناء السوق إلا الضرورة إذا وجدت ، فإذا كان مضطراً لحضور السوق لحاجة ماسة فله ذلك بقدر ضرورته .

وأما الحالة الثانية وهي الروائح الكريهة غير الثوم والبصل والكراث فإن في النص إيماء إليها وذلك هو قول رسول الله ﷺ في حديث جابر بصحيح مسلم : فإن

الملائكة تأذى مما يتأذى منه الإنس .

كما أن الأذى للإنس والملائكة يمنع منه ويزال .

ولكن ليس كل رائحة تفوت بها الجماعة وتقتضي اعتزال المسجد ، بل تزول بالغسل والسواك والطيب في وقت وجيز قبل حلول الفريضة .

ومن أقبح الروائح في المسجد رائحة من بلي بدخان أو مسكر فهذا يتعهد نفسه بالتوبة حتى يقلع ، ويتعهد فمه وأنامله وما عرق عليه جلده من لباس فيغسله ويطيبه ويستاك .

قال أبو عبد الرحمن : صلاة الجماعة واجبة ، بل هي شرط عند أهل الظاهر .

وأكل الثوم مباح ، ويترتب على أكله المباح ترك الجماعة الواجبة إلى أن تذهب ريحه .

والواجب مقدم على المباح .

وبهذا التقديم تتحدد إباحة أكل الثوم في التالي :

١ ـ في حالة يكون فيها من أهل الأعذار المباح لهم التخلف عن الجماعة .

ومن كان معذوراً عن شهود الجماعة ظهراً ويزول عذره بعد العصر فهو غير معذور بأكل الثوم لأن ريحه لا تذهب بعد العصر .

٢ ـ أن يكون معذوراً بأكله الثوم تطبباً .

أما من يرتب أكل الثوم يومياً وقاية من دون أن يوجبه له طبيب فهذا عازم إما على ترك الجماعة إلى الأبد وإما عازم على ارتكاب النهي إن صلى في المسجد جماعة .

٣ ـ أن يميت الثوم طبخاً ، أو توجد حيلة علمية في إذهاب رائحته بإطلاق ، أو توجد حيلة في إذهاب رائحته في وقت قصير كما بين العشاء إلى الفجر ، لأن غاية التحريم ذهاب رائحته .

وقد ذكر المختصون طرقاً لإذهاب الرائحة لم أجربها كلها بعد .

٤ ـ أن يكون مضطراً إلى أكله من جوع .

ومدار الأمر إما على كونه معذوراً عن شهود الجماعة ، وإما على كونه معذوراً في أكل الثوم .

وعزا القرطبي إلى بعض أهل الظاهر تحريم أصل البصل والثوم ، لأن ما منع من إتيان الفرض والقيام به فحرام عمله والتشاغل به ، ولأن رسول الله ﷺ وصفه بالخبث ، والله عز وجل قد وصف نبيه عليه السلام بأنه يحرم الخبائث .

ورد عليهم القرطبي باستئناف الأدلة على إباحته ، وهي النصوص التي ذكرتها آنفاً[٤] .

ولم يناقش استدلالهم أنفسهم .

قال أبو عبد الرحمن : ليس هذا مذهب جميع أهل الظاهر ، وقد نص ابن حزم في كتاب الأطعمة أن الثوم والبصل والكراث حلال[٥] .

فلعل الخلاف الذي ذكره القرطبي عن واحد منهم من أهل الظاهر في المشرق قبل ابن حزم ، أو من أهل الظاهر في المغرب الذين جاؤوا بعده في دولة الموحدين[٦] .

وقد ذكر أبو محمد التحريم عن غير أهل الظاهر فقال :

وروينا عن علي بن أبي طالب وشريك بن حنبل من التابعين تحريم الثوم النيء[٧] .

(٤) تفسير القرطبي ٤٢٦/١ .

(٥) المحلى ١٢٠/٦ .

(٦) من العجيب أن القاضي عزا ذلك لجميع أهل الظاهر كما في شرح النووي لمسلم ص ٤٨/٥ .

(٧) في مجمع الزوائد ٤٩/٥ : سئل أبو الدرداء رضي الله عنه عن الكراث والبصل فقال : لست =

ثم قال أبو محمد : ليس حراماً لأن النبي ﷺ أباحه في الأخبار المذكورة .

قال أبو عبد الرحمن : الأخبار المذكورة هي قوله ﷺ : من أكل من هذه الشجرة – يعني الثوم – فلا يقربن المساجد .

وأمر الرسول ﷺ بإخراج من وجد منه ريح البصل والثوم .

وقوله ﷺ : « من أكل البصل والثوم والكراث فلا يقربن مسجدنا فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم »[8] .

قال أبو عبد الرحمن : ليس في هذه النصوص إباحة للثوم والبصل تنسجم مع أصول أبي محمد في الأخذ بالظاهر .

وإنما نصوص الإباحة المناسبة لظاهريته رحمه الله نصوص أخرى لم يذكرها وأسلفت الحديث عنها آنفاً .

وأما استدلال من حكى القرطبي قولهم من أهل الظاهر بأن ما منع من إتيان الفرض فحرام عمله فهو استدلال بأصل صحيح في ذاته ، ولولا ورود البراهين الأخرى بإباحة أكل الثوم لكان محرماً على كل من وجبت عليه الصلاة جماعة في المسجد .

وأما الاستدلال بتحريم الخبائث وأن الثوم من الخبائث فليس على إطلاقه في الثوم لأنه ورد النص بأن الخبيث رائحته فحسب . وورد في النص « المنتنة » في وصف شجرة الثوم بدل الوصف بالخبيثة ، وورد النص بأن المحرم رائحة الثوم في المسجد فحسب .

ومن الظواهر قول أبي محمد بن حزم عن آكل الثوم والبصل : فإن صلى في

= آكلاً بصلاً بعدما نهى عنه رسول الله ﷺ . رواه الطبراني وفيه صدقة بن عبد الله السمين وثقه دحيم وأبو حاتم وضعفه الجمهور وبقية رجاله ثقات .

(٨) المحلى ٢/٣٦٨ .

المسجد كذلك فلا صلاة له[٩] .

قال أبو عبد الرحمن : ولم يذكر أبو محمد له دليلاً على بطلان الصلاة ، وإبطاله رحمه الله للصلاة زيادة منه على النص ، لأن الوارد في النص إنما هو النهي عن دخول آكل الثوم والبصل في المسجد ، والأمر بإخراجه ، وأنه أساء إلى ملائكة الرحمن بما يتأذون منه ، وكل هذه أحكام غير حكم إبطال الصلاة ، فعلى من قال ببطلانها الدليل .

قال أبو عبد الرحمن : ولا يشغبن شاغب فيقول أليست الملائكة في البيت ومع المصلي وحده في بيته ؟ .

فالجواب أن الشرع فَرَّق فلا نسوِّي بآرائنا ، ولا يعلم كنه الملائكة وكيفية حضورهم في المساجد والبيوت إلا الله ثم من أعلمه الله بكنههم .

فلعل لهم في المساجد خصوصية حضور يتأذون بها ، أو لعل من يحضرون المساجد من الملائكة لهم خصوصية خلقة فلا نقفُ ما ليس لنا به علم .

ومن الظواهر أن أبا محمد سيحمل قول رسول الله ﷺ « فلا يقربن مسجدنا » على مسجده النبوي بالمدينة لو قال : مسجدنا هذا[١٠] .

ولكنه لما قال مسجدنا كان مخبراً عن المسلمين[١١] .

قال أبو عبد الرحمن : لو قال « مسجدنا هذا » لوجب حمله على الخصوص كما قال أبو محمد ما لم يقم دليل آخر ينفي الخصوص .

---

(٩) المحلى ٣٦٧/٢ .

(١٠) حكى القاضي عياض – كما في شرح النووي ١٨/٥ – عن بعض العلماء أن النهي خاص بمسجد النبي ﷺ .

(١١) المحلى ٣٦٨/٢ .

وقد ورد ما ينفي الخصوص وهو قوله ﷺ في حديث ابن عمر رضي الله عنهما في صحيح مسلم : فلا يقربن المساجد .

قال أبو عبد الرحمن : وأما وصف الله للفوم في سورة البقرة بالدنو فذلك من المعنى المرادف للقرب المناقض للبعد وليس بمعنى الدناءة الهمزية .

قال أبو جعفر النحاس : « سمعت علي بن سليمان يقول : لا يصح عندي في ﴿ أتستبدلون الذي هو أدنى ﴾ إلا أن يكون من ذوات الهمز من قولهم : دنيء بيِّن الدناءة .

ثم أبدلت الهمزة .

قال أبو جعفر : هذا الذي ذكرنا إنما يجوز في الشعر ولا يجوز في الكلام ، فكيف في كتاب الله جل وعز .

قال أبو إسحاق [يعني الزجاج] : هو من الدنو : أي الذي هو أقرب من قولهم : ثوب مقارب : أي قليل الثمن .

قال أبو جعفر : وأجود من هذين القولين أن يكون المعنى ـ والله أعلم ـ : أتستبدلون الذي هو أقرب إليكم في الدنيا بالذي هو خير لكم يوم القيامة .

لأنهم إذا طلبوا غير ما أمروا بقبوله فقد استبدلوا الذي هو أقرب إليهم في الدنيا مما هو خير لهم لما لهم فيه من الثواب »[١٢] .

قال أبو عبد الرحمن : ومنذ انحدرتُ إلى ما فوق الخمسين ـ وهو انحدار من أسفل إلى فوق ـ وجدت ضرورة إلى الاعتناء بالصحة والغذاء حيث مضى عمري غير مبال بالصحة تطبعاً بمألوف الحياة في القرية .

فلما أدركني وجع المفاصل وتلوث البيئة وفقدان المأكولات النقية من أخلاط

(١٢) إعراب القرآن ١/٢٣١ ـ ٢٣٢ .

الكيمياء والتحنيط ، وعرفت شيئاً اسمه قولنج يهيج فيكدر الصفو ، وقل نشاطي فكثر نومي وقل استيعابي وفهمي وأضجرني السهر .. منذ ذلك كله عنيت بالصحة والمأكل والمشرب وأصبحت أتطبب لنفسي من خلال سماعي وقراءاتي .

وأعرف من فقهاء أهل الظاهر الأطباء الإمام ابن حزم ألف ثلاثة كتب في الطب .

وابن الرومية العشاب ألف المفردات .

وكان شيخنا أبو تراب يتطبب ويركب كحلاً أخضر جيداً لتقوية النظر .

وآخر وجه مبارك أصحبني السلامة بإذن الله ومشيئته وفضله فذلك هو الثوم ، وأقل ما فيه أنه يفش الريح (الغازات) فشاً كما تفش السهباء وادي حنيفة .

ولقد استقرأت كثيراً من أقوال المتطببين منذ جالينوس إلى رجال العصر الحديث من كتب فردوس الحكمة لأبي الحسن علي بن سهر بن ربّن الطبري .

ومنافع الأغذية لتلميذه أبي بكر محمد بن زكريا الرازي [٣٢٠ هـ] .

والقانون لأبي علي بن سينا [٤٢٨ هـ] .

والجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار [٦٤٦ هـ] .

ومن مصادره جالينوس ، وديسقوريدوس ، وبقراط ، والحاوي والمنصوري للرازي ، وسفيان الأندلسي ، وسندهشار الهندي ، وقسطس ، وروفس ، وابن ماسويه .

والمعتمد للملك المظفر يوسف بن عمر بن رسول [٦٩٤ هـ] .

والتذكرة لداود الأنطاكي [١٠٠٨ هـ] .

وحديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار لأبي القاسم الغساني [١٠١٩ هـ] .

ومن كتب الطب النبوي كتاب الطب من الكتاب والسنة لموفق الدين عبد اللطيف البغدادي [٦٢٩ هـ] .

وزاد المعاد لابن قيم الجوزية [٧٥١ هـ] .

والطب النبوي لشمس الدين الذهبي [٧٤٨ هـ] .

ومن الكتب الحديثة التداوي بالأعشاب والنباتات لعبد اللطيف عاشور ، ومعجز الشفاء في الحبة السوداء والعسل والثوم والبصل لمحمد عزت عارف ، والخواص الطبية لبعض الأغذية والمنبهات للبروفسير كمال الدين حسين الطاهر ، والتداوي بالأعشاب للدكتور أمين رويحة .

وذكر الدكتور أمين رويحة أن فعالية الثوم تزداد بعد تخزينه لمدة نصف سنة .

والثوم من الفصيلة الزنبقية كالزنبق والهليون والبصل والكراث .

قال محمد عزت : « أفضل ثوم على وجه الأرض هو المصري لطبيعة الأرض والنيل .

وقال الدكتور أمين رويحة : أكل أكثر من ٣ ـ ٤ فصوص من الثوم يومياً يخرش المعدة والأمعاء ويفسد الهضم .

وقال ابن رسول عن الثوم : رديء للبواسير والزحير والمرضعات والحبالى ويهيج الأوجاع القديمة في الرأس والأذن .

وذكر ابن قيم الجوزية وغيره : أنه مفتح للسدد قاطع للعطش ، ويسخن البدن ويزيد في حرارته .

وأنه يؤكل نيئاً ومطبوخاً ومشوياً .

وذكر من مضاره أنه يصدع ، ويضر الدماغ والعينين ، ويضعف البصر والباه ويعطش ويهيج الصفراء ويجيِّف رائحة الفم .

قال أبو عبد الرحمن : ها هنا تناقض حول التعطيش .

وذكر الرازي : أنه ذو إسخان طيب شبيه بالغريزي ، وهذه أفضل خلة فيه .

ويمنع تولد القولنج إذا أدمن .

وليس له صعود إلى الرأس ببخار كثير كصعود البصل ، ولا يضر العين كمضرته .

يحمِّر اللون ويرق الدم ويلطف الأغذية الغليظة كالمضيرة .

وأوصي المبلغمين والمبرودين في الحر بأخذ المخلل منه وأن يأكلوه مع الحوامض وأن يشربوا أصدق ما يكون الماء البارد .

قال أبو عبد الرحمن : لقد رد دعوى الإعطاش جالينوس كما في كتاب ابن البيطار فقال : « ولا يعطش ، وبعض الناس يتوهمون أنه يعطش وذلك لقلة خبرهم به » .

ونقل عن سفيان الأندلسي أنه إنما يولد العطش في الأجسام المحرورة .

وقال ابن رسول : وهو رديء في البلدان والأبدان والأزمان الحارة صالح فيما ضادها .

وهو جالب بثوراً في العين وإذا طبخ قلت حرارته وحرافته ويصلحه الحوامض والأدهان واللحوم السمان .

وأما المحذور من رائحته فقال الأستاذ عبد اللطيف عاشور : « ويمكن التخلص من رائحة الثوم المنفرة إلى حد كبير بأكل تفاحة أو شرب ملعقة كبيرة من عسل النحل بعد أكل الثوم بنصف ساعة .

أو يمضغ حبات من البن أو الكمون أو الأنيسون أو عروق البقدونس .

وأضاف محمد عزت عارف مضغ النعناع الأخضر ، واستحلاب القرنفل .

وذكر البروفسير كمال الدين حسين الطاهر طرقاً علمية لتخليص الثوم من رائحته قبل استعماله دون أن يفقد شيئاً من مادته .

وقال ابن ربّن الطبري : « ويقال : إن ورق الينبوت إذا أكل بالخل ذهب برائحة الثوم » .

وأضاف الذهبي وغيره مضغ السذاب .

وذكر الأستاذ عبد اللطيف عاشور أن الإيطاليين معروفون بكثرة استخدام الثوم ، وأنه في المستشفيات الروسية يعد على شكل مواد طيارة تستنشق فيقضي على عدد من الأمراض .

قال أبو عبد الرحمن : والآن أذكر ما وصل إليه علمي من الأدواء التي يُتطبب لها بالثوم وهي كالتالي :

١ ــ ملين يحل النفخ جداً ويفشه .

٢ ــ رماده إذا طلي بالعسل على البهق نفع .

٣ ــ يداوى به داء الثعلب ، ويعوق انتشار سم الأفاعي .

٤ ــ يداوى به عرق النسا .

٥ ــ طبيخه ومشويه يسكن وجع الأسنان ، وكذلك المضمضة بطبيخه .

٦ ــ يصفي الحلق مطبوخاً ويحسن الصوت ويجليه .

٧ ــ يداوى به السعال المزمن .

٨ ــ يداوى به أوجاع الصدر والبرد وذكره داود الأنطاكي للربو وضيق النفس .

٩ ــ الجلوس في طبيخه يدر البول والطمث .

١٠ ــ شرب مدقوقه مع العسل يخرج البلغم .

١١ ــ يسميه اليونانيون قديماً مضاد السموم .

١٢ ــ يعطي الجسم مناعة بإذن الله ضد الأوبـاء كالأنفلونـزا والـزكام والرشح .

جرب ذلك في وباء الأنفلونزا عام ١٩١٨ بإنجلترا بعد أن مات آلاف من البشر .

وجرب بها عام ١٩٧٣ م . وجرب عام ١٩٦٥ بالاتحاد السوفيتي .

وقد أثبت العلم الحديث أن العامل الفعال في الثوم مادة (اليسن) وهي البنسلين الروسي .

قال البروفيسور رويتر : إن الثوم لا يطهر الدم عن عناصر دهنية فقط ، بل يقتل الميكروبات ، ومن بينها ما يسبب الدفتريا والسل .

١٣ ـ يخلص من الدهون التي ينتج عنها الشلل (الجلطة) وأمراض القلب وضيق الشرايين .

وضح ذلك من تجربة البروفيسور الألماني (هان رويتر) حيث لاحظ انخفاض نسبة الكولسترول من جراء زيت الثوم .

١٤ ـ وهو أكثر نفعاً من البنسلين والمضادات الحيوية .

١٥ ـ يسكن آلام الأذن بضع نقط دافئة من زيت الزيتون إذا طبخ فيه بضعة فصوص من الثوم .

١٦ ـ يركب منه في علاج القروح والجروح النتنة .

١٧ ـ يركب منه في علاج الجرب .

١٨ ـ أكل الثوم بإذن الله وقاية من كثير من الأوبئة كشلل الأطفال ، ونمو خلايا السرطان ، والكوليرا ، والطاعون والإيدز .

وذكر الزبيدي في تاج العروس أنه جيد للنسيان .

ووجدت ابن البيطار ينقله عن سندهشار الهندي .

١٩ ـ نقل ابن البيطار عن الفلاحة لقسطس أنه جيد لوجع المفاصل والنقرس أكلاً .

٢٠ ـ يطرد الدودة الوحيدة بوصفة ذكرها الأستاذ عبد اللطيف عاشور .

ويقتل الدودات المعوية الشعرية ، ويطهر الأمعاء منها ومن الطفيليات .
ويقضي على الأميبا والدوستاريا .
٢١ ــ يُداوى به السعال الديكي عند الأطفال .
٢٢ ــ يمنح الجسم بإذن الله خصائص كالقوة والذكاء وعدم النسيان .

قال محمد عزت عارف : نصحني أستاذي الشيخ محمد حيدر عليه رحمة الله : بأن إذا أردت القوة والذكاء فعليك بفص ثوم يومياً بكوب لبن على الريق .
وذكر أن أبطال المصارعة الرومان يأكلونه قبل المباريات لمنحهم القوة والسرعة .

وقال عبد اللطيف عاشور : « النقوش المحفورة على معابد الفراعنة تذكر أن فصوص الثوم كانت توزع على العمال أثناء بنائهم لتعطيهم القوة .

وكان الفراعنة يقدسون الثوم ويحرمون مضغه ، وإنما يبتلعونه تكريماً له .

وقال محمد عزت عارف : « يؤخذ كل يوم على الريق كوب كبير من حليب النوق المذاب فيه فص أو فصان من الثوم المفروم ولمدة شهر على التوالي .

ويتوقف فترة شهر ثم يعود .

وهكذا فإن ذلك يبني جسداً قوياً ولو كان صاحبه مسناً في الكبر عتياً .

٢٣ ــ علاج فعال لضغط الدم ، ولكن بعد انضباطه يتوقف عنه لكيلا يخفض الضغط .

٢٤ ــ مدر للبول مطهر للمجاري البولية مع الشعير مغلياً .

٢٥ ــ يُداوى به سوء الهضم والغازات والمغص إما بشربه مع عصير كمثرى وإما بالدهان به مع زيت الزيتون .

٢٦ ــ يعالج به التيفود .

٢٧ ــ يداوى به الدفتريا .

٢٨ ــ تداوى به الثعلبة ويستنبت به الشعر .

٢٩ ـ يداوى به الروماتيزم .

٣٠ ـ يستعمل لمداواة الأعصاب وتهدئتها .

٣١ ـ يداوى به الصمم .

٣٢ ـ يداوى به السل الرئوي .

٣٣ ـ يستعمل لتفتيت الحصوة .

وذكره داود الأنطاكي لحصى الكلى والطحال واليرقان .

٣٤ ـ ينعم الشعر ويزيل القشرة .

٣٥ ـ يستعمل لتقوية اللثة ومنع تساقط الأسنان . ويسكن ألم الأسنان .

٣٦ ـ يقوي القدرة الجنسية .

قال أبو القاسم الغساني : يزيد في الباءة والانعاظ .

٣٧ ـ يداوى به الصداع والدوخة .

٣٨ ـ تعالج به أمراض العيون كالرمد .

٣٩ ـ يستعمل في تسهيل عمليات الولادة المتعسرة .

ولهذا تحذر الحامل من إكثار الثوم حتى لا يحدث إجهاض أو ولادة مبكرة .

٤٠ ـ يستعمل ضد البواسير .

٤١ ـ تعالج به الفطور في الأيدي والأرجل .

٤٢ ـ تخرج به العلقة من الفم .

قال أبو عبد الرحمن : كانت العلقة أيام تلوث المياه وتصفيتها بردن الثوب أو الغترة .

٤٣ ـ يجفف المني : قال ابن البيطار بعد أن نقل ذلك عن ديسقوريدوس : أحسب أنه مجفف للمعدة غلطوا به أنه مجفف للمني .

٤٤ ـ نافع للمبرودين والمفلوجين وأصحاب البلغم .

٤٥ ـ ذكر ابن سينا أنه يقتل القمل والصئبان .

٤٦ ـ الإدرار لإفرازات الكبد الصفراء .

٤٧ ـ يفيد مرضى البول السكري كثيراً مع وقايتهم من مضاعفات المرض كضعف الذاكرة والخدر أو فقدان الحس في الأطراف .

٤٨ ـ يشفي من الاضطرابات الناتجة عن التسمم المزمن بالنيكوتين (الإفراط في التدخين) .

٤٩ ـ ذكر الرازي أنه ينفع من أوجاع الظهر والورك العتيق .

٥٠ ـ ذكر ابن البيطار أنه نافع للمحبونين .

٥١ ـ جيد لقروح الرئة جداً .

٥٢ ـ يذهب الداحس .

قال أبو عبد الرحمن : وإنما ذكرت الآلام والأمراض و لم أذكر الوصفات الطبية لأن ذلك من شأن الأطباء والصيادلة والعطارين . وفي الكتب الحديثة التي سبقت الإشارة إليها وصفات كافية . وحدثني صديق أثق به عن طبيب مختص أن الغازات إذا كثرت ولازمت تحدث عفونة تعرض لأورام سرطانية ، لا سيما في الأمعاء والدم ، وأن الثوم يفش الغازات ويقوي المناعة ويضعف الخلايا السرطانية إذا وجدت .

□ □ □

٣١ ـ الفتح على الإمام

كان الإمام يقرأ بذات الأثافي (وثيثية) وكانت قراءته على صواب ، وكان من المأمومين شبه قارىء أربك الإمام وردَّ عليه بآية من سورة أخرى إلا أن الإمام أراد أن يستمر ولا يلتفت إلى إغلاق المأموم ، إلا أنه كلما أراد الاستمرار رده المأموم إلى سورة ثانية حتى صار عنده شك حقيقي وكاد ينتقل إلى تلك السورة الثانية .

وكان من المأمومين عامي بحت كبير السن فقال بأعلى صوته وهو في الصلاة مخاطباً الإمام : ﴿ كلا لا تطعه واسجد واقترب ﴾ فارتاح الإمام وعاد إلى الآية من السورة مستمراً عليها .

ولما فرغ الإمام من صلاته اجتمع الجماعة على الرجل الذي غَلَّطَ الإمام يوبخونه ويغمزون بأصابعهم مراقه في غير ما مقتل .

قال أبو عبد الرحمن : هذا العامي الذي فتح على الإمام بآية ﴿ كلا لا تطعه ﴾ أفقه في هذه القضية بالذات من واضع الحكاية الإمام الحافظ أبي الحسن علي ابن عمر الدارقطني رحمه الله كما سيأتي بيانه .

ووجه فقهه ما ذكره الشيخ تاج الدين بن السبكي أن من أتي في الصلاة بشيء من نظم القرآن قاصداً للقراءة وشيء آخر فإن صلاته لا تبطل على الأصح .

ولو قصد ذلك الشيء الآخر وحده لبطلت[1] .

قال أبو عبد الرحمن : المأموم مأذون له شرعاً أن يفتح على إمامه بالتسبيح .

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٤٦٦/٣ .

وهذا فتح على إمامه بآية كريمة عظيمة المناسبة في موضعها .

وحيرة الإمام كحالة السكت ، والمأموم يقرأ حالة السكت في قيام الإمام .

فهذا العامي وفّقه الله فطرةً وممارسة إلى الفتح على إمامه بأحسن وأنسب ما يباح .

وأما الدارقطني رحمة الله عليه فقد قال الخطيب البغدادي عن قصته : حدثني الصوري قال : سمعت رجاء بن محمد الأنصاري يقول : كنا عند الدارقطني يوماً والقارىء يقرأ عليه وهو قائم يصلي نافلة فمر حديث فيه ذكر نسير - بالنون - ابن ذعلوق .

فقال القارىء : بشير - بالباء والشين - ابن ذعلوق .

فقال الدارقطني : سبحان الله .

فقال القارىء : بشير بن ذعلق - فنطق بشير هذه المرة بالتصغير - .

فقال الدارقطني : سبحان الله .

فقال القارىء : يسير - بالياء المثناة بالتصغير - بن ذعلوق .

فقال الدارقطني : ﴿ ن والقلم وما يسطرون ﴾ فقرأها القارىء بالنون[2] .

وقال الخطيب البغدادي أيضاً : حدثني حمزة بن محمد بن طاهر قال : كنت عند أبي الحسن الدارقطني وهو قائم يتنفل فقرأ عليه أبو عبد الله بن الكاتب حديثاً لعمرو بن شعيب فقال عمرو بن سعيد .

فقال أبو الحسن الدارقطني : سبحان الله .

فأعاد القارىء الإسناد وقال : عمرو بن سعيد .

---

(٢) تاريخ بغداد ٣٨/١٢ - ٣٩ .

فقال أبو الحسن : سبحان الله .

فأعاد الإسناد وقال : عمرو بن سعيد . ووقف ! .

فتلا أبو الحسن : ﴿ يا شعيب أصلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا ﴾ .

فقال ابن الكاتب : عمرو بن شعيب .

قال أبو عبد الرحمن : أبو الحسن الدارقطني إمام من أئمة المسلمين حافظ من كبار حفاظهم .

اطلعت له على كتب تفرح القلب العليل لا سيما جزءاً من كتابه العلل بخط شيخنا أبي تراب الظاهري[٣] .

وله تقدير خاص عند شيخنا الإمام أبي محمد بن حزم رحمهما الله .

وليس هذا فحسب ، بل هو من أئمة الفقهاء المجتهدين ، فكتابه السنن دال على ذلك ، لأنه رتب أحاديثه القليلة ذات الزيادات في المتون على مسائل الخلاف .

وقد اغتصبه منا ـ أهل الحديث ـ مترجمو الشافعية فزعموا أنه من فقهاء الشافعية كما اغتصبوا محمد بن نصر والقاسم بن سلام ، وما هؤلاء إلا من فقهاء أهل الحديث أكثر الله سوادهم وجمع شملهم .

فما أشد فرحي وما أعظم غنمي إذا رأيت كتب الفروع الفقهية (التي تؤلف في التقليد وتشحن بقال الأصحاب) معدودة في كتب الثقافة البشرية .

ورأيت كتب الحديث المسندة كبقية معاجم الطبراني وأسانيده ، وبقية كتب البيهقي وسنن ومسانيد ومعاجم ومستخرجات وتفاسير عبد بن حميد وعبد الرزاق وأبي نعيم ونعيم بن حماد والكجي وبقي بن مخلد والبزار وأبي يعلى وابن راهويه .. إلخ محققة منشورة مخرجة[٤] .

---

(٣) قال أبو عبد الرحمن : كتبت هذه الملاعبة قبل طبع العلل بخمسة عشر عاماً تقريباً .

(٤) كان هذا قبل نشر نفائس كتب الحديث بأعوام كثيرة ، والآن حقق معظمها بفضل الله .

ورأيت حفاظ الحديث وعلماء اللغة ورجال العلم المادي يحتضنون كتب النصوص الشرعية ويتحرون في تفسيرها مراد الله ويحفلون بتفسير الصحابة وجيل التابعين قبل عصور التقليد . وما أعظم فرحي وأكبر حبائي إذا رأيت الوجوه الإعلامية تنكمش عن التمعلم وتقول : هذا حديث ضعيف ، وهذا صحيح ، وفلان فيه مقال ، وفلان إمام دون علم بمصطلحات القوم في الجرح والتعديل ، وذلك حينما أرى التعديل والتجريح والتخريج عن وعي علمي على النحو الذي كتبه اللكنوي ونشره الإمام الشيخ شيخنا عبد الفتاح أبو غدة بارك الله في علمه وأطال في عمره ، فما أكثر فوائده ونفائسه على قلة عطائه وإنساء حلقوناته .

ورأيت في اليانع الجني ـ ومؤلفه متأخر ـ أن ابن نصر وأشباهه من مجتهدي المذاهب ممن يطلق عليهم (الفرد) .

وذكر أن هذا اصطلاح و لم أر ذلك لغيره ، وما أرى هذا التفريق سديداً فما هو إلا مجتهد أو مقلد .

فإن كان المقلد عبقرياً موهوباً عالماً حافظاً فلا ينفعه ذلك بأن يسمى فرداً ، بل هو مقلد وكفى .

ونعود والعود أحمد إلى الدارقطني فنقول : ما أحرى القصتين اللتين ذكرهما الخطيب البغدادي عنه أن تكونا من باب الطرف الأدبية التي وضعها تلاميذه للتباهي بلقائه .

فإمامة الدارقطني أصدق ثبوتاً من هاتين الحكايتين ، فليستا من الفقه في الدين في شيء وعامي ذات الأثاثي أفقه من واضع هاتين الحكايتين .

وبيان ذلك من وجوه :

أولها : أن الحكايتين نصتا على أن الدارقطني قام يتنفل ومستمليه ظل يقرأ .

وهذا بعيد ، لأن الصلاة مناجاة للرب لا تدريس للعبد ، وإن في الصلاة لشغلاً ، ولهذا كره الإمام مالك قراءة الإمام في المصحف .

بل أوجب عليه الإمام ابن حزم أن يقرأ ما يحسن و لم يبح له القراءة في المصحف ، وعلَّل ذلك بأن في الصلاة لشغلاً .

فكيف يقوم الدارقطني لمناجاة ربه وفي نيته أن يستمع لتلاميذه ويصلح أغلاطهم وهو في صلاة ؟ ! .

إن هذا لعجب ! .

فإن قيل إن الدارقطني قطع الدرس ولكنه فوجىء بالقارىء يستأنف القراءة على وجه خاطىء فنبهه إلى الخطأ ؟ .

قال أبو عبد الرحمن : جواب هذا في الوجه الثاني .

وثانيها : لو غلط القارىء في القرآن الكريم لما جاز للمصلي أن ينبهه إلا بعد الفراغ من الصلاة مع تخفيفها ، ذلك أن المصلي يفتح له ، فلا نعكس الأمر ونجعل المصلي يفتح على غيره ممن ليس مصلياً .

وثالثها : أن الأمر أبرد من ماء التشرين فماذا يضير إذا قال القارىء نسيراً أو بشيراً أو بسيراً ، أو سعيداً ، أو شعيباً ؟ ! .

ليقل ما شاء فالصلاة أجل وأعظم من أن تشوش بمثل هذا .

والدنيا فيها فسحة ، والعمر لم يصل إلى الغرغرة ، فمن الممكن تقويم لسان القارىء بعد الصلاة .

ورابعها : أن استشهاد الدارقطني المزعوم بالآيتين ليس كاستشهاد عامي ذات الأثافي .

لأن ذلك العامي الفقيه أراد استقرار الصلاة ونفي التشويش عنها . ولأن المأموم

مأمور شرعاً بالفتح على الإمام . وها هنا فالمصلي غير مأمور بشأن من ليس مصلياً ، وغير مباح له أن يتوقف عن مناجاة ربه ليناجي المستملي .

وخامسها : أن الدارقطني في نفوس تلاميذه أجل من أن يشوشوا عليه في نافلته .

وقال ابن السبكي معلقاً على هاتين الحكايتين : وهذا في الحكايتين مع حسنه فيه من أبي الحسن استعمال للمسألة المشهورة فيمن أتى في الصلاة بشيء من نظم القرآن قاصداً للقراءة وشيء آخر ، فإن صلاته لا تبطل على الأصح .

ولو قصد ذلك الشيء الآخر وحده لبطلت اهـ .

□ □ □

٣٢ ـ الرائية الجمالية !!

في بدايات الهزيمة العسكرية للنظام العراقي الآفك والخطابات العنترية للقيادات المريضة تحدث الشاعر العراقي مصطفى جمال الدين فقال :

وسمعنا صوت الهزيمة يخفيه	على بؤسه خطاب مثير
وعلمنا كما تريدون أن	الحرب في مثل حالنا تغرير
وبأن الجيش الذي سد عين	الشمس ما رد عادياً معذور
والسلاح الذي حشدنا فضاقت	بضحاياه من بينا القبور
قد عذرنا به الأساطيل لم	ترهب سفيناً ولم تهبها بحور
وعذرنا حتى الأواكس لم	تكشف مغاراً وكيف يرنو ضرير
حسبكم أيها المليئون نصحاً	وانهزاماً فسعيكم مشكور
اتركونا تحارب السيف أوداج	وتردي الرمح اللئيمَ صدور
وأريحوا سلاحكم وأعدوه	لشعب تحت السياط يدور

قال أبو عبد الرحمن : هذه النقلة في سياق مديح للخليفة الراشد علي بن أبي طالب رابع الخلفاء الراشدين رضي الله عن جميعهم .

وهي بصوت الشاعر الهادر مصطفى جمال الدين بعد أن حناه الكبر وتخلل لسانه أسنانه .

وكان إلقاؤه أخاذاً .. أي والله كان أخاذاً بمعنى الكلمة .

سهرت أنا والأستاذ رشيد القحص على تسجيل رائية له عام ١٣٨٦ هـ : أي منذ خمسة وعشرين عاماً ـ يوم كان هديره أمتع وأعجب وهو يقفز من الشباب

إلى الكهولة – وذلك بسطح بويتي بأم سليم خلال أحد مؤتمرات الشعر ببغداد .

وأظنه المؤتمر السادس الذي شارك فيه الشيخ عبد الله بن خميس بقصيدته التي مطلعها :

بغداد يا معقل الفصحى أحييك طبت وطابت مغاني الربا فيك

ومطلع قصيدة مصطفى :

لملم جراحك واعصف أيها الثار ما بعد عار حزيران لنا عار

وفيها البيت اليتيم في خطاب الأشقاء العرب :

وأنتمُ نحن في الجلى وإن زعمت حدودنا السود أنا بعد أغيار

وكأن القوم الموجرات بالتوادي لا يصغي بعضهم إلى بعض ، بل أخذهم الإلقاء العذب الأخاذ .

وسجلت فيما سجلت القصيدة الدالية الهادرة بصوت الجواهري :

يا ابن الفراتين قد غنى لك البلد زعماً بأنك أنت الصادح الغرد

وكان الجواهري يومها ابن سبعين عاماً ، وكان يخاطب النظام الذي ورثه صدام حسين ، ويعلن أنه سيقول عقيدته ولا يخاف ، لأنه ابن سبعين ! .

يقول :

وما تخاف وما ترجو وقد دلفت سبعين مثل خيوط السبق تطرد

قال أبو عبد الرحمن : وكنت يومها يستهلكني الفن والأدب فلا أهجع !! .

ولما كانت عزمة من عزمات ربي للتحرر من ذلك الاستهلاك – فأفنيت وبددت المكتبة الموسيقية – بالغت ففرطت في المكتبة الأدبية ، وكانت بصوت الشعراء الفحول .

وإن بكائي على شريط « لملم جراحك » كبكاء الخنساء على صخر .

ولسوء الحظ فرطت في شريط قصيدة نونية أخرى لمصطفى جمال الدين قالها بمناسبة أحداث عام ١٩٧٣ م وكانت بصوته الخلاب ، وهي التي يقول فيها عن جمال لبنان قبل الأحداث :

والسماء الزرقاء تدنو وموج   البحر يعلو وبينهن الجنان

وفي إحدى رحلاتي إلى العراق زرت مع لمة من الأدباء (من ضمنهم أبو عبد الله حمد القاضي) مصطفى جمال الدين في بيته بعد أن وجدناه في مناسبة حفل أدبي فأسمعنا من ديوانه الخطي ، وكان له شعر كثير سديد في صوت فيروز .

وكثيرة صبوات الأدباء وطلاب العلم في يفاعهم ، والعبد الفقير منهم .

واستهديته كتابه في إبطال القياس الذي نال به الدكتوراه ، وكنت سمعت نقاشه في الإذاعة فكان محاجاً شرس الفكر ، فأهداني إياه بعد إلحاح مع رسالة له عن العُرف ولم يكتب لي الإهداء ، وكرهت إحراجه بالإلحاح .

ولعل لاختلاف النحلة المذهبية دخلاً في ذلك .

على أن للشاعر في قصيدته الرائية أسلوباً كلامياً مليحاً يعالج هذه الناحية .

يقول عن أعباء الوحدة العربية الإسلامية ومعوقاتها :

نحن يا قومنا وأنتم على درب[م]سواء يلذ فيه المسير

غير أنا نسري إلى الوحدة الكبرى[م]وندري أن الطريق عسير

في متيه تناهبته الأعاصير[م]وجنت بجانبيه الصخور

وعلى دربنا إلى القمة السمحاء[م]شوك يدمي ورمل يمور

وبنو عمنا تراوح في السير[م]وتدري أن الوقوف خطير

ويقولون إن نهراً من الفرقة[م]ينشق بيننا ويغور

وعلى ضفتيـــه يمتلىء التـــاريخ[م]حقـــداً فيــتحيـــل العبـــور
صدقوا غير أننا لا نحيل الأمر[م]مـــا طـــال حولـــه التفـــكير
بعض ما يستحال من وحدة الرأي[م]قصور وبـــعضه تـــقصير
وإذا طـــابت النوايـــا تـــلاقت[م]في هوى الضفتين منا الجسور
قاربونا نقرب إليكـم وخلـوا[م]الحقـد تـغلي قلوبـه وتفـور
فسيصحو الطُّهاةُ يوماً وقد ذابت[م]بنـار الأحقـاد حتـى البـذور

قال أبو عبد الرحمن : هذه الأبيات تحمل فكرة التقريب بين النحل ، وهي امتداد لدعوة التقريب بين الملل .

والأرض العربية حق تاريخي لأهل الإسلام ، فيجب التوحد على الإسلام ، وتعيش الأقليات في عدالة ومرحمة دين الجماهير وهو الإسلام .

وأهل الإسلام الذين هم على سيرة رسول الله ﷺ والعمرين لا يحملون حقداً ، وكم فقدوا في تاريخهم المجيد من عظيم استشهد في مصاولة الباطل فترحموا عليه وترضوا عنه واعتبروا بسيرته ولم يقيموا مناحات وأعياداً ومزارات ، ولم يجعلوا شعر الرثاء من دينهم ، ولم يشعلوها نار حقد تاريخي وأدبي على السالف والخالف .

وليس عندهم الاتقاء بمقال على ظاهر اللسان وفي الجنان خلافه ، وليس من دينهم ولا من وسائلهم الإرهاب والاغتيال والكيد في الخفاء ، إنما يجاهدون علناً ويعلنون عقيدتهم وشريعتهم كما يعلنون الأذان على رؤوس المنائر .

يقول الشاعر مصطفى جمال عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه :

فقلـــوب على هـــواك تغنـــي وأكـــف إلى عـــلاك تشير

إلى أن يقول :

سيـــدي أيها الضمير المصفـــى والصراط الـــذي عليـــه نسير

لك مهوى قلوبنـا وعلى زادك[م]نـــــرضي عقولنـــــا ونمير
نحن نهواك لا لشيء سوى[م]أنك مـــن أحمدٍ أخ ووزيـــر
وحسام يحمـي وروح تفـدّي ولسـان يدعـــو وعقـــل يشير
ومفاتيـح مـن علـوم حباهــا لك إذا أنـت كنزهـا المذخــور
ضرب الله بين وهجيكما حـداً[م]فـــأنـت المنـــار وهـــو المنير

قال أبو عبد الرحمن : أبو الحسن والحسين رضي الله عنهم في سويداء القلوب ، وهو الخليفة الرابع الراشد .

وما دام رسول الله ﷺ سيد البشر وهو المنير فلا بد أن يكون له النصيب الأوفر من شعر الرثاء والمديح إن كان ذلك اللون من الشعر جزءاً من الدين ، أو ضرورة سنوية للتعبير عن الولاء .

والأشياخ الثلاثة أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم فإنهم مع عليّ عمد الإسلام في السيرة العملية وعليهم بعد نبيهم عليه الصلاة والسلام قامت السيرة المثالية .

وحب أحمد فوق حب وزيره ، والأسوة بمحمد ﷺ وبمن تأسى به .

وليس عند عليّ رضي الله عنه من الكنوز ما ليس عند بقية العشرة وأبي هريرة والعبادل وزملائهم رضي الله عن جميعهم .

وقد أعلن رضي الله عنه بصحيح النقل أنه ليس عنده إلا كتاب الله وبعض أحكام الديات .

وفي الرائية تقريع لمحترفي الصحافة في سوق النخاسة من ضحايا الإعلام الصدامي .

يقول :

أيها الخانعون قد أينع الذعـر[م]وأعطــــى ثماره التــــذعير

ومـــلأتم أسواقنـــا بغـــلال[م]الجبن حتى استكان منا الجسور
وألفنـــا العويـــل حين نبـــا في[م]الـسمع من جاثم الأسود الـزئير
واصطنـعتم للفكـر سوق رقيــق   سيم فيــه النهى وبيـــع الضمير
فقرأنـا مـا دبجوا مــن معاذيـر[م]هـروب تخزى عـليها الـسطـور

ثم ذكر صوت الهزيمة يخفيه خطاب مثير ، وانتقل إلى أبطال الحجارة وكأنه يتنبأ بثورة الجنوب والشمال ضد الطاغية صدام :

ودعونا نرمي الحجارة من كف[م]صغير يحميــه عــزم كـــبير
فــوراء المقــلاع بــأس وصدق   ووراء الصاروخ رعب وزور

وبمقياس التذوق البلاغي القديم نجد لفتات إن كانت من بنات أفكار الشاعر فهي عن شاعرية موهوبة لا تجحد كقوله :

وإذا الشمس آذنت بمغـــــيب   غطت الكون من سناها البدور

قال أبو عبد الرحمن : أراد بالبدور المقتبسين من علم عليّ رضي الله عنه .

ومن اللفتات قوله :

إن أقــى ما يحمـل القــلب أن[م]يطــلب منــه لنــبضه تــفسير

ومن متع العصماء الرائية الالتحام بالتاريخ المجيد بمثل هذه الالتفاتة :

نحن يـــا قومنـــا سراة طريــق   يستــوي بدؤنـــا بـــه والمصير
قـد صعدنـا بــه إلى ذروة المجد[م]فمـــا عاقنـــا اللظـــى والهجير
واسـتار الإسلام موتى مواضينـا[م]فهـــبت وفي شباهـــا الـــنشور
ودعتنـا بــدر لصحوتنـا الأولى[م]وأحـــد وخـــيبر والـــنضير
فركبنـا متــن الزمــان وقدنـا[م]الموت أعمى يسير حيث نسير
وأتينا هرقـل في ضفـة اليرموك[م]شعثـاً فارتـج فيـه السريــر

قـد مزجنـا أمواجـه بالدمـاء[م]الشقـر فانـداث طينـه والحريـر
واقتحمنا الإيوان هوجاً فلا رستمَ[م]كـــف الـــردى ولا أردشير
اسألـوه هـل شبت النـار فيـه مـذ دخلنـا وفي ظبانـا النـور ؟
يـــا لأمجادنـــا أنحن بقايـــا[م]السيف منها أم غمده المكسور ؟!

قال أبو عبد الرحمن : وشريط الرائية العصماء نفحة من أخي الدكتور أحمد التويجري الذي يحرص على العصماوات ــ وهو من شداتها ــ ولا أدري ما موقفه بعد من العصماوات الحداثية .

□ □ □

٣٣ - خبر الواحد الصحيح ضرورة شرعية

قال أبو عبد الرحمن : صحة خبر الواحد سنداً مقتضٍ للعلم به والعمل به معاً .

ووجود علة قادحة في متنه مانع من العلم به والعمل به معاً .

فإذا صح خبر الواحد متناً وسنداً فهو من دين الله المقتضي للعلم والعمل ، لأنه حجة متعينة وُجد فيها المقتضي وتخلف فيها المانع .

والحرية من ذلك سفه وتحكم واتباع للهوى .

وقبل أن أقيم البرهان على أن خبر الواحد ضرورة أبيِّن أولاً عناصر البناء الإيماني الذي تعتمد عليه ضرورة الإيمان بخبر الواحد ، ثم أبين العناصر التي تألفت منها الضرورة ذاتها .

قال أبو عبد الرحمن : أما عناصر البناء فتألف من التالي :

١ ـ يؤمن المسلم بوجود الله وكماله بمقتضى توحيد الأسماء والصفات ، وبمقتضى توحيد الربوبية يؤمن بتوحيد الألوهية وهو إفراد الله بالعبادة بمقتضى التوحيدين الآنفي الذكر .

٢ ـ يؤمن بأن عبادته لله هي مراد الله منه ، ولا يعرف مراد الله إلا بالواسطة ، ولا واسطة بين الخالق والخلق إلا الوحي ، وكل مبلغ وحي أظهر الله آية صدقه بالبراهين .

٣ ـ يؤمن بأن الوحي معصوم لا محالة ، وأنه صدق وعدل وحكمة ورحمة . وعلى المكلف أن يتبين أمر النص حتى يظهر أنه وحي ثابت ، فإذا ثبت له

أن هذا النص وحي فلا يجوز له أن يشك في معقوليته من ناحية عدله وحكمته ... إلخ .

فإن فعل فقد ارتد عن إيمانه بكمال الله وربوبيته وألوهيته ، لأن القدح في الشرع قدح في كمال منزل الشرع ، ومن ثبت له مثلاً أن الرجم من دين الله ثم رده بدعوى القسوة والوحشية فلا ينفعه فيما بعد الإيمان بالرجم إذا أقيم له البرهان على معقوليته وحكمته وأنه رحمة للأمة ، لأنه في الأولى لم يستسلم لدين ربه ، وفي الثانية استسلم لعقله ، وإنما ينفعه أن يجدد إيمانه .

٤ ـ يرد على بعض نصوص الوحي ـ بعد صحة ثبوتها ـ الاختلاف في فهم المراد منها لاحتمال دلالتها ، كما فهم مما سبق أنه يرد على النص الشك في ثبوته ، وضياع الشرع إنما يأتي من اختلاط غيره به حتى لا يتميز ، كما يأتي من تحريف لفظه حتى يتغير مفهومه ، كما يأتي من احتمال دلالته احتمالاً لا بيان له .

والمسلم يؤمن بأن شرع الله محفوظ متميز مفهوم ، ويؤمن بأن مفهوم الشرع : إما معيَّن محدد لا يقبل تأويلاً ويأثم من خالف ظاهره ، وهذا النوع هو ما جرت به السيرة العملية ، وإما مفهوم غير محدد ـ وإن كان متعيناً في علم الله ـ وهذا النوع الأخير جعل الله في الاختلاف فيه (بقدر ما تسمح دلالته) مغفرة ومعذرة ، وأجراً للمخطىء وأجرين للمصيب .

قال أبو عبد الرحمن : وأما عناصر بناء ضرورة الإيمان بخبر الواحد فتقوم على سبعة عناصر كالتالي :

أولها : ثبت بالنص الشرعي الذي لا احتمال في ثبوته ودلالته : أن الله نزل الشرع وأنه حافظ له .

فمن ادعى أنه لا مجال لتمييز الشرع عن غيره ، أو أنه لا مجال لفهمه فقد كذب ربه ، وتحلل من عبادة ربه وأحكام شرعه بحريته واختياره .

وثانيها : أنه ثبت بالنص الشرعي الذي لا احتمال في ثبوته ودلالته : أن محمداً ﷺ خاتم النبيين ، وأنه لا وحي بعده وأن دينه للناس كافة إلى يوم القيامة ، فمن ادعى ضياع الشرع فقد كذَّب ربه ، لأنه ادعى ضياعه قبل انتهاء الأجيال ، والله أخبر أنه رضي هذا الدين لجميع البشرية إلى يوم القيامة .

وثالثها : أنه ثبت بالنص الشرعي الذي لا احتمال في مفهومه ودلالته أن الله أرسل الرسل مبشرين ومنذرين ﴿ لئلا يكونَ للناس على اللهِ حجة بعدَ الرسل ﴾ ، ثم ختمهم بمحمد ﷺ .

فمن ادعى ضياع الدين قبل نهاية الأجيال فقد ادعى على ربه أنه لم يظهر حجته على خلقه .

ورابعها : أنه ثبت بالنص الذي لا احتمال في ثبوته ودلالته أن أمة محمد ﷺ خير أمة أخرجت للناس ، وأنهم شهداء على الناس ، وأمة محمد آخر الأمم ، فمن ادعى ضياع الدين فقد كذب ربه بأن أمة محمد شاهدة على الأمم وأنها خير الأمم : إذ كيف تكون خيراً ، وتكون شهيدة وقد ضاع دينها ؟ ! .

هذه هي الضرورة الشرعية عن حفظ الدين وتميزه وفهمه ، وقبل أن أتجاوزها إلى الضرورة الحسية أحب أن أشير إلى ثمرتها في عمل وعقل ووجدان المسلم ، وأضرب المثال لذلك بخبر الواحد العدل ، فالأصوليون مختلفون : هل يقتضي العلم والعمل ، أم العمل فقط ، أم لا يقتضيهما ؟ .

وهذا الاختلاف يتسع له الصدر فيما يبلِّغه الآحاد العدول من حكايات وآداب وثقافات وتجربات غير أمور الشرع .

أما إذا بلَّغ الواحد العدل خبر الشرع ، وسلم خبره من معارض أصح : فلا بد أن يكون خبره مقتضياً للعلم والعمل معاً بيقين لا مرية فيه ، وليس ذلك لأن هذه صفة كل خبر واحد عدل ، وإنما المأخذ في ذلك : أن تدبير الله الكوني قضى بأن

يكون جمهور الشرع ـ الذي لا يُفهم القرآن إلا به ، ولا يتم الشرع بسواه ـ بطريق خبر الواحد العدل .

وقد ثبت بتدبير الله الشرعي أن الشرع محفوظ ، فوجب ضرورة أن يكون تدبير الله الكوني محققاً وضامناً لحفظ تدبيره الشرعي .

وخامسها : ثبت بالقواطع النقلية كيفية السيرة العملية لمبلغ الشرع رسول الله ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم قولاً وفعلاً واعتقاداً ، ثم كانت هذه السيرة ظاهرة أغلبية في القرون الأولى الممدوحة المفضلة .

ثم كانت هذه السيرة ظاهرة غريبة في أواخر الزمان الذي تكون فيه غربة النزّاع وغربة الإسلام ، وورد في الخبر الشرعي الصحيح أن أولئك النزّاع طائفة منصورة لا يضرهم من خذلهم .

وورد الحديث الصحيح في السنن وغيرها : أن الأمة تفترق ثلاثاً وسبعين فرقة ... وأن الحق مع واحدة .

وحصل الاختلاف واقعاً حسياً ولا يزال .

وورد الخبر الشرعي الصحيح أن أمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة ، لأن الله جعل عصمة الإجماع عوضاً عن ختم الرسالة .

فلو اجتمعوا على ضلالة لكانوا يحتاجون إلى نبي آخر يبين لهم .

كل هذه الأمور التي ذكرتها هي مقتضى خبر الله الشرعي .

ثم جاء تدبير الله الكوني بحدوث الفرق والاختلاف ، ووجد أن كل مخالف محتج بالكتاب كما قال ملحد المعرة :

وكم من فقيه خابط في ضلالة　　　وحجته فيها الكتاب المنزل

ثم وجدنا سبب الاختلاف غير المأجور : إما تحريف دعوى النص ، وإما الادعاء

عليه ، وإما استبداله ، وإما تعطيله .

ووجدنا بتدبير الله الكوني حفظ السيرة العملية لرسول الله ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم ، وحفظ الله لنا بتدبيره الكوني أيضاً سير علماء الأمة ورجال أهل الفرق ، وعلمنا بالاستقراء والمشاهدة والمقارنة من هو أشد مطابقة للسيرة العملية ، ومن هو أعظم شبهاً بها ، ومن هو أبعد عنها ، فضمنا بذلك معرفة سيما الطائفة المنصورة التي لا يضرها من خذلها ، وجعلنا هذه السيرة العملية محكاً ورجحاناً لما اختلف فيه المختلفون .

فكانت هذه السيرة هي المأمن والمرجع لما اختلف فيه من أمور العقيدة ، لأن أهل هذه السيرة لم يختلفوا ، ولأن فهمهم لنصوص الشرع هو الأسعد بدلائل اللغة وملاحنها التي نزل بها الشرع .

ثم رأينا أهل هذه السيرة ذاتهم اختلفوا في فهم أحكام شرعية : فعلمنا أن نوعية هذا الاختلاف هي الاختلاف المرحوم الذي يسع فيه الاجتهاد ويكون المخطىء ذا أجر واحد .

وعلمنا أن أي اختلاف ليس من نوع ما اختلف فيه أهل هذه السيرة فإنه الاختلاف المحرم .

قال أبو عبد الرحمن : فصح بذلك أن ما لم يختلف فيه أهل تلك السيرة العملية من السلف الصالح فلا يجوز أن يُحدث فيه خلاف جَدٌّ .

وصح بذلك أن ما لم تمض به سيرة عملية من السلف الصالح في أمور العبادة فليس من دين الله ومحال أن يصح به خبر شرعي كأعياد الموالد ، فلم يقم أبو بكر رضي الله عنه مولداً لرسول الله ﷺ وهو أحب الناس إليه ، ولم يقم عمر رضي الله عنه مولداً لأبي بكر وهو من أحب الناس إليه ... وهكذا ، وهكذا .

وصحَّ أن ما اختلفوا فيه فجائز أن يحدث فيه رأي جديد ، وبهذا تبطل دعوى بعض الأصوليين : أن الحق لا يعدو أقوالهم .

قال أبو عبد الرحمن : والبرهان على ذلك أن الله جعل الاجتهاد والصواب حظاً مشاعاً للعلماء لم يخص به جيلاً دون جيل ، فما فتحه الله لا يجوز لأحد أن يقفله .

وبرهان آخر : وهو أن الله حث عقول البشر وحواسهم على التدبر ، وجعل فهم بعض المعاني لشرعه موكولاً إلى خبرة المسلم الدنيوية .

وقد استجدت معارف بشرية لم تكن عند السلف الصالح ، واستجدت وسائل للمعرفة لم تكن لديهم ، وجعل الله هذه الوسائل والمعارف معيناً على فهم بعض نصوص الشرع .

فدلالة العلم الحديث على أن القمر أقرب الأفلاك إلينا مما يحصل بها الرجحان في تفسير النص الشرعي الآن بحيث يطمئن المجتهد أن القمر دون السماء .

وعالم الحشرات اليوم يتحفنا بحقيقة علمية نفرح بها في تفسير الآية الواردة عن النحل ولا نجدها في تفسير السلف الصالح .

وقد يتفضل الله على المتأخر بلماحية وجه الحق فيما غاب عن سلفه ما دام الموضوع مما يسع فيه الاختلاف .

وفضل القرون السالفة إنما هو في الجملة لا في الأفراد .

فطيب الذكر أبو نواس من أهل القرون الممدوحة ، ولكن يوجد في ذنب الدنيا من لا يقاس بأبي نواس من عامة المسلمين فضلاً عمن يجدد للأمة أمر دينها .

وسادسها : وجدنا للأمة المسلمة ــ بمقتضى تدبير الله الكوني ــ خصيصة لم تكن لغيرها من الأمم ، وهي تَحَمُّلُ وأداءُ شرع الله بالرواية والإسناد .

واقتضى تدبير الله الكوني أن يكون القائمون بهذه الخصيصة المحققون لها من

عدول الأمة أهل المطابقة والمشابهة لسيرة المصطفى ﷺ وصحابته ، وأن تكون بداية عملهم منذ عهد الصحابة رضي الله عنهم وإلى أن تم تدوين المأثور الشرعي ، وأن يكون هذا العمل مستبدأً بجهودهم وقدراتهم ، وأن يكون ذلك صفة الكمال عندهم ، وحبب الله إليهم هذا العمل وحلاه في قلوبهم فضربوا آباط الإبل شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً وقنعوا من حياتهم بالبلغة ، وجعلوا ذلك جزءاً من العبادة ، والعبادة أحب شيء إليهم .

ووجدنا تحقق الإسناد واتصاله وعدالة ناقليه شرطاً عندهم لصحة ثبوت الشرع .

كل هذا هو تدبير الله الكوني ، فعلمنا علم اليقين أنه مصداق لتدبيره الشرعي .

فالقائمون بهذه الخصيصة هم العلماء كافة وهم أمثل أهل عصرهم ديناً وورعاً وعدالة : فمن المحال أن يشغل الله أولياءه بما لا عائدة فيه في أمور دينهم ، وبهذا علمنا أن الإسناد من الدين ، ولهذا قال عبد الله بن المبارك وغيره : الإسناد من الدين ، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء .

ولما ضمن الله حفظ الدين : لم نجد في عمل عدول الأمة وعلمائها غير تحقيق الإسناد : فتعين بذلك أن ما تمخضت عنه جهودهم من نتائج علم الرواية هو الضمانة الكونية لمصداق خبر الله الشرعي بحفظ الدين على سبيل اليقين أو الرجحان .

قال أبو عبد الرحمن : وبالمعادلة عندنا نقيضان آخران :

أحدهما : دين من لم يتكفل الله بحفظ دينه .

وثانيهما : نحلة من خالف السيرة العملية للسلف الصالح . فهذان الطرفان روايتهم نقل بلا إسناد ، أو إسناد إلى غير معصوم ولا حجة .

ولما أخبر الله ـ بواسطة رسوله ﷺ ـ عن الطائفة المنصورة في كل زمان : علمنا علم اليقين أن الأمة لا تخلو من ﴿ قَوَّامِينَ بالقسطِ شُهداءَ لله ﴾ .

ولما عين الرسول ﷺ القرون الممدوحة ورأينا علم الإسناد في القرون الممدوحة : علمنا أن جمهور أهل تلك القرون من المسلمين ﴿ قوامين بالقسط شهداء لله ﴾ بما جسروا عليه من علم التجريح ليحفظوا دين الله من الكذب .

وسابعها : قضى تدبير الله الكوني بأن القرآن منذ نزل وإلى أن تقوم الساعة : لا حيلة لأحد في تحريف نصه تحريفاً ينطلي على أحد من المسلمين مع شدة دواعي المبطلين وعظم جهودهم لتحقيق هذا المطلب : ذلك أنه لا يخلو عصر ولا مصر من حفاظ لكتاب الله في صدورهم مع تواتر نقل المصحف الإمام .

ومنذ أن اقتضى تدبير الله الكوني أن تنهض الأمة بعلم الإسناد والرواية وإلى أن استقر التدوين : أمن أشد الأمن أن يدعي مدع حديثاً لم يفرغ منه السلف الصالح بحكم محقق .

وإنما انحصرت جهود المبطلين في تحريف معاني الشرع لا نصوصه .

والمسلم الجاد لا يبتغي فهم دين ربه ممن لا يأمن صدق تعامله مع ربه ، وإنما أراحه تدبير ربه الكوني بثوابت لا يسع فيها الاختلاف جرت عليها السيرة العملية ، وأراحه تدبير ربه الشرعي بتحديد مجال اجتهاده واشترط عليه الصدق في تحري الحق وطلب البرهان .

فقد نهانا ربنا أن نقفو ما ليس لنا به علم ، وندبنا إلى طلب البرهان وحسن القصد .

وحسن القصد هو تحري مراد الله .

قال تعالى : ﴿ وما تفرَّقَ الذين أُوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ﴾ .

فالبغي عدول عن مراد الله .

وقال تعالى عن أهل الكتاب : ﴿ ومن الذين قالوا إنَّا نَصارى أخذنا ميثاقَهم فنسوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّروا به فأغرينَا بينَهم العداوةَ والبغضاءَ إلى يومِ القيامة ﴾ .

فهؤلاء عدلوا عن بعض مراد الله .

قال أبو عبد الرحمن : أما اليهود الملاعين فشبيه بهم كل عالم بالحق معاند فيه ، متعمد للتضليل ، مستثقل لأداء الحق ، مستكبر عن الاستسلام كالمشركين الذين قال الله عنهم : ﴿ كَبُرَ على المُشركينَ ما تدعوهم إليه ﴾ فهم عالمون بالحق ولكن آنافهم متورمة .

□ □ □

٣٤ ـ الكتاب الإسلامي المعاصر

عني علماء المسلمين وأئمتهم خلال المجد التاريخي لأمتنا بكل ما يتعلق بالشريعة المطهرة عقيدة وفقهاً وسلوكاً وأصولاً وحديثاً وتفسيراً .

ولا أظن أن أمة من الأمم تضاهيهم بكثرة الموروث في هذا المجال .

ووجد عندهم ـ بشح كبير ـ معالجة لشرح وجهة النظر لنصوص الشرع على نحو ما يسمى الآن بالكتاب الإسلامي أو الفكر الإسلامي ، وذلك إما في مؤلفات خاصة ككتاب العامري عن محاسن الإسلام ، وكذلك كتاب البخاري . وإما في فصول متناثرة كدفاع الشافعي عن السنة ، وبسط ابن حزم لإعجاز السيرة المصطفوية المطهرة بأسلوب أدبي ، وكمعالجة شيخ الإسلام ابن تيمية لشبهة انتشار الإسلام بالسيف في مواضع من كتبه .

و لم يشح هذا الجانب في مأثورهم لزهادة فيه أو عدم قدرة عليه ، فهم أقدر على فلسفة هذا الجانب .

وإنما تركوه لعدم الحاجة إليه فليس في مجدهم التاريخي أمم علمانية تفصل سلطان دين الله عن حياة المسلمين في مجتمعهم .

واليوم ـ وهذا اليوم بالذات ـ أرى من واجب العالم المسلم الذي تضلع في دين الله فقهاً وحذقاً أن لا يبتلعه روتين العمل الأكاديمي ، بل عليه أن يفرغ شيئاً من وقته لدراسة الفكر المعاصر خيره وشره ليبسط من خلال ذلك فلسفة الفكر الإسلامي ، وله الغلبة دائماً لأنه يحاج بخبر خالق الحقيقة المعصوم وحيه من الجهل والسهو والعبث .

ولسنا بحاجة إلى هذا التراكم في الفقه والتفسير وشروح الحديث إلا ما كان من باب الإضافة بحجة علمية مستجدة .

إن العقل البشري اليوم في جنوح إلى التطلع والاستعلاء فلا بد أن يتعامل علماء المسلمين مع العقل البشري بوعي وأهلية .

□ □ □

٣٨ - مسؤولية العلماء

اختلف مجتهدو الأمة المحمدية اختلافاً كثيراً في معرفة من هم (أولي الأمر) الذين قرنَ الله طاعتهم بطاعته وطاعة رسوله . وأرجح الأقوال وأصحها أن أولي الأمر العلماء وعمال إمام المسلمين كالأمراء ، فالعلماء مبينون للشرع ، والأمراء منفذون له .

ويصحح هذا القول تصحيحاً يمنع من احتمال غيره : أن الله جل جلاله أمر بسؤال أهل الذكر وهم العلماء بلا خلاف .

ولا معنى لسؤالهم إذ لم يطاعوا ، فصح بهذا أن العلماء من أولي الأمر الواجبة طاعتهم .

وأمر الله بالحكم بما أنزل ، وكفَّر من لم يحكم بما أنزل الله ، ففهم بهذا فهماً ضرورياً أن أهل الذكر هم أهل العلم الشرعي ، لأن من لا علم له بالشرع لن يحكم بما أنزل الله .

ولا معنى للحكم بما أنزل الله إذا لم ينفذ ، فصح بهذا أن إمام المسلمين وعماله هم المسؤولون عن تنفيذ حكم الله ، فصح أنهم من ولاة الأمر الواجبة طاعتهم .

وصحَّ من بلاغ رسول الله ﷺ أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، فصحَّ بهذا أن الأمر هو (بيان الشرع وتنفيذه) وصح أن ولاةَ هذا الأمر هم من منحه الله علم بيانه من العلماء ، ومن بويع على تنفيذه من الأمراء .

والعلماء هم ذوو الدور القيادي الأول ، لأن بيان الشرع مرحلة تسبق تنفيذه ، ولأن شرف العلماء من شرف العلم الذي يحملونه إذا أخلصوا له والتزموه ، ولأن

الله خالق الخلق ومنزل الشرع جعل الأمة كلها ـ راعيها ورعيتها ـ تحت وصاية الشرع المعصوم .

ومعنى هذا أن يكونوا تحت وصاية العلماء ، لأنهم الأعلم بالشرع ، ولأن الرسول ﷺ أخبر بأنه يحمل هذا الدين من كل خلف عدوله .

وكل ولاية أو سلطة على خلق الله وفي أرض الله وكونه لا عبرة بها ولا اعتداد في حكم الله الشرعي حتى تكون وفق مراد الله بالمطابقة أو بالتحري وفق اجتهاد مؤهل نزيه .

ومن يسبر غور النصوص الشرعية يجد عظم مسؤولية العالم ، فالعلماء أحق بخشية الله ، والعلماء أولى بالصبر والتضحية وتحمل الأذى في سبيل الله ، والفقه في الدين من الخير الذي يختص به من يشاء ، ويرفع به من يشاء درجات .

واستماتة العالم في دينه وعقيدته حياة أمم وأجيال .

لقد صبر إمام أهل السنة والجماعة الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله رحمة الأبرار وحشرنا في زمرته ـ على الضرب والتعذيب في سبيل عقيدته ولم يبد أدنى تنازل بكلمة يمكن أن يقولها تقية وذلك أكثر ما طلب منه .

فأنقذ الله عقيدة أهل السنة والجماعة بصلابة هذا الإمام ، ولم تبق بدعة الاعتزال إلا اغتصاباً لمشاعر الجماهير .

ووقف الإمام الحبر أبو العباس ابن تيمية موقف الصديق رضي الله عنه في الردة وصبر على السجن والتعذيب والمحاكات واستفزاز الطوائف فأظهر الله على يده براهين الحق وحجز شبه الباطل في أقماع السمسم فأحيا الله به أمماً وأجيالاً تقتبس من نور بصيرته .

ووقف الشيخ الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب ـ رغم ضعف

الشيخوخة ـ نفس الموقفين الآنفي الذكر بعد أن أوذي وصبر فزكّى الله عمله بدولة مسلمة ووصاية شرعية متوارثة وأمن آمن وظل ظليل لا نزال نعيشه منذ قرابة ثلاثة قرون ، فكان في ذلك حياة أمة وأجيال .

وأقدم الإمام سيد قطب على حبل المشنقة راضياً مطمئناً بعد أن واجه التحديات وأعلى براهين الحق بما يناسب أسلوب العصر ومتغيراته .

فكان في ذلك حياة أمم وأجيال تستنير بنور بصيرته كلما واجهتها التحديات .

وكان أخوه الشيخ محمد قطب ـ متعه الله بالصحة والعافية ـ ممن حمل طرف الرداء وتفنن وأبدع في فضح جاهلية القرن العشرين وصبر على الأذى والتعذيب .

وقد علمت الآن أنه قصر جهده على تدريس طلابه ، واعتزل ميدان الدعوة المتصدي المتحدي واختار حياة العابد دون مسؤولية العالم مكتفياً بماضيه في الجهاد أو آيساً من التغير الجذري .

ولا غضاضة عليه في ذلك لأن الحسبة وفق القدرة ، وإنما الغضاضة على المجتمع الإسلامي إذا تخلى عنه أمثاله .

هذا واقع العلماء والدعاة بمعادلة شرعية وتاريخية .

وهذا الواقع أنموذج مصغر لضحايا الأفكار .

أستعرض هذا الواقع فيعصر الألم والأسى قلبي عندما أرى ندرة النماذج المضحية .

وعندما أرى علماء الملة المحمدية في الصف الخلفي منذ انحلال الخلافة الإسلامية وسيادة القانون الفرنسي والإنجليزي في الرقعة العربية والإسلامية ، وخفوت صوتهم في وسائل الإعلام التي أخذت زمام المبادرة للقيادة والتوجيه وتربية الشعوب .

وما زلت أعتقد أن العلماء الذين جعلهم الله ولاة الأمر لن يكونوا أهلاً لهذه الولاية الربانية إلا بشرطها ، ولا يكونوا بريئين من عهدتها إلا بتحمُّلها على وجهها .

وكل من يزعم أنه حامل علم شرعي لا بد أن يحقق دوره القيادي الذي حمَّله الله إياه ، وذلك بتصحيح التصور وتزكيته على هذا النحو :

أولاً : أن العالم الشرعي ليس هو من يمطط صوته بكتاب وعظي في مسجد أو حلقة ، فيميت على الناس دينهم ويكون أجهل الناس بأعباء عصره .

إنما العالم القائد من يحيط علماً بهموم وأعباء أمته ومتغيرات عصره وحيل العلمانية في تدمير الأديان ، وحيل الصليبية في التبشير بالنصرانية ، وحيل اليهود في خلخلة الإيمان من القلوب والنفوس .

فيبصر أمته بالأخطار الفكرية المحدقة ، والأطماع السياسية المتكالبة .

ولا يتكلم إلا بعلم وفهم فيتابع الفكر المعاصر من مصادره المباشرة ويأخذ من إيجابياته ما يقوي وسيلته ، ويصد أوشابه بصفاء عقيدته وبراهينه .

وليست المسألة مسألة ذكاء وعبقرية ، بل إنني أجزم وأقطع ـ ولا أستثني ـ بأن عالم الشرع متوسط الذكاء إذا فهم مراد ربه ومقصد شرعه في مسألة جزئية وحدد هذا الفهم بعبارة موجزة مضمون له الفلج والغلبة بالبراهين النيرة وتوليد الحجج ومواجهة كل شبهة كانت أو ستكون باستعلاء ، لأن الفكرة الإسلامية لا تنهزم بإطلاق ، والسر في ذلك أن الفكرة الإسلامية ليست ابتكاراً بشرياً يدخله الاحتمال ، ولكنها حقيقة أنزلها خالق العقول والعبقريات .

ثانياً : أن العالم الشرعي ليس هو من يقتني بضعة كتب من الأمهات في رفوف مغبرة يرجع إليها للنقل البحت المجرد أو استذكار ما حفظه .

ولكن العالم الشرعي القائد من يملك وجهة النظر الإسلامية ـ وهي الحقيقة الوجودية الربانية التي لا حقيقة غيرها ـ بفهم متميز وعرض متميز واستدلال متميز يفوق وسائل العصر في مناهج البحث والمناظرة .

ثالثاً : أن العالم الشرعي القائد مطالب بالتخلص من الأنماط الثقافية التقليدية التي تجاوزها العصر أو لم تكن من صميم العصر ، بل لا يجوز في هذا العصر بالذات ـ الذي هو عصر جهاد شاق لا عصر راحة ورفاهية ـ أن تُتناول القضايا الشرعية تناولاً ثقافياً ، بل يكون التناول خالصاً للاستنباط والاستدلال وتفهُّمِ وجهات النظر المخالفة وكشف وجه الأغلوطة فيها ، لأن الإسلام حق ، وما خالف الحق فآفته الأغلوطة التي تكون عن عمد وكيد أو عن سهو وسذاجة .

وأذكر معادلة في هذه القضية هي برم أحد زملائي من الدكاترة الفضلاء من بحث قدم عن (أحكام العبد الآبق) تناوله مؤلفه تناولاً ثقافياً وشرعياً .

فأي خلاف خطير بين علماء المسلمين في هذا الحكم ؟ ! .

وأي مردود لنا من هذا العناء في مواجهة التحديات الفكرية المعاصرة ؟ .

وكثير من العلماء الفضلاء لا يفقهون من الأدب الحديث شيئاً لا في الشعر ولا في القصة وأخواتها .

ويترفع أكثرهم عن الخوض في قضية فنية ، ولهذا غاب صوت المفكر المسلم في الأدب والفن ! .

ألا يعلم هؤلاء الفضلاء أن الأدب الحديث وأنماط الفن الحديث هو الواجهة الدعائية الحقيقية الفعالة لكل زبال طائفي ، ولكل فرخ من أفراخ النصارى واليهود والعلمانيين .

إن جمهور الأدب الحديث والفن الحديث هم سواد الشباب إلى حد الكهولة ، وهذان الفرعان هما الكساء الحريري الشفاف لمزابل الفكر البشري من تضليل للأمة الإسلامية في قياداتها التاريخية العريقة وقياداتها المعاصرة التي يشم منها الغيرة على الإسلام .

ومن تضليل للأمة الإسلامية في تمجيد الأقزام التي تسلطت على شرقنا ـ اغتصاباً لا بيعة ـ باسم الشعارات الكاذبة كالشيوعية وأخواتها .

ومن نقد لدين الله وشرعه بأسلوب عاطفي خيالي مؤثر في القصيدة والرواية والقصة والمسرح والأغنية ، وبحيل لئيمة لا تُجَابِهُ الفكرة الإسلامية مباشرة ولكنها تتوسل إلى ذلك باستثناءات شاذة من فعل بعض المجتمعات الإسلامية وليست من دينهم .

بل أكثر هذه الاستثناءات مفترضة ومتخيلة .

رأينا ذلك كثيراً في المسلسلات وشبهها التي تنقد شرع الله في الطلاق وتعدد الزوجات ووظيفة المرأة والتزام المجتمع .

ومن الأدب الحديث والفن الحديث استشرت ظاهرة العلمانية وضعف الحماسة الدينية ، فتذرع الأديب والفنان بالجبر وعاتب القدر وكثر القسم بغير الله ، واستمرىء التطرف على حساب الدين والمبادىء ، وحطمت ثوابت اللغة والفكر وانتشرت الهيبية والسوداوية ، وهُلْهِلَ البكاء على الهدامين في تاريخنا من أمثال الحلاج وابن الراوندي وجُرِّح المصلحون والفضلاء ، واتخذ الافتراء على هارون الرشيد رمزاً لانحطاط تاريخنا الذي كان مجيداً .

ودبت العقارب على أمثال عباس محمود العقاد على علاته لِيُرفع مقام أعداء الأمة من أمثال غالي شكري وأدونيس والخال .. إلى آخر القائمة المظلمة .

أليس من واجب المفكر المسلم أن يحقق وجوداً إبداعياً في الأدب والفن ، وأن يدرس هذا الأدب وذلك الفن ويتفهمهما ويتعشقهما وينظِّر ـ بتشديد الظاء) لهما بأصول علمية وجمالية معاصرة متطورة تنفي (خلوص الأدب والفن) من أوشاب الدعاية والتنظير الفكري للمبادىء المعادية والمذاهب الهدامة .

هذا غيض من فيض يجيش في صدري ، وما ظل في العمر فسحة . فسيزيد القلم جرة . هذا وأنا شديد الإيمان بأن الكلمة لا تضيع ، وأن كل تغير جذري تسبقه الفكرة والتوعية وإن طال المدى .

□ □ □

٣٦ ـ بعض من السنن المهجورة

ملة محمد ﷺ ملة إبراهيم الخليل عليه السلام .

ولا يحل لأحد أن يرغب عن ملة إبراهيم عليه السلام فيما كان مندوباً لا واجباً .

قال تعالى : ﴿ قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قيماً ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين ﴾ [سورة الأنعام/١٦١] .

وقال تعالى : ﴿ ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ﴾ [سورة البقرة/١٣٠] .

وكم من سُنَّة أميتت وكم من بدعة أحييت .

ذكر الإمام أبو محمد بن حزم أن أهل جزيرة ميورقة يجمعون في قراها حتى قطع ذلك بعض المقلدين لمالك .

قال أبو عبد الرحمن : لعل إقامة الجمع يوم كان أبو محمد صاحب الحل والعقد في ميورقة في عهد الرئيس السلفي أبي العباس ابن رشيق رحمه الله قبل أن يتكالب عليه العوام والمقلدون ويخرجوه بزعامة أبي الوليد الباجي فقيه المالكية رحمه الله .

ومن البدع التي أحياها بنو أمية تأخير صلاة العصر إلى قرب غروب الشمس .

وكان الحجاج المبير يلعن في خطبته عليّاً وابن الزبير رضي الله عنهما ولعن لاعنهما .

ومن بدعهم اتخاذ مقصورة في المسجد يصلي فيها أمراؤهم ولا يدخلها إلا

الخاصة وقد أوجب أبو محمد بن حزم مزاحمة أهل المقصورة حتى يتصل الصف .

ومن بدعهم تأخير الخروج إلى صلاة العيد وتقديم خطبتي العيدين قبل الصلاة والأذان والإقامة .

ومن بدعهم الأذان والإقامة في صلاة العيدين .

● ومن السنن المهجورة قصر الخطبة ، فالناس اليوم يطيلونها .

وقد كانت إطالة الخطبة من النوادر في القديم .

قال أبو محمد بن حزم : شهدت ابن معدان في جامع قرطبة قد أطال الخطبة حتى أخبرني بعض وجوه الناس أنه بال في ثيابه وكان قد نشب في المقصورة .

وهؤلاء المطيلون في الخطب يخرجون إلى اللغو والكلام عن السياسة والأحداث التاريخية ويلغطون بأساليب إنشائية مهلهلة .

وقد غبي عليهم ما صح عن عمار بن ياسر رضي الله عنه قال :

سمعت رسول الله ﷺ يقول : « أطيلوا الصلاة واقصروا الخطبة فإن من البيان لسحراً » .

قال أبو عبد الرحمن : سبحان من وفق هؤلاء المعاصرين إلى معاكسة السنة ، فقد كانوا يطيلون الخطبة ويقصرون الصلاة .

قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : أحسنوا هذه الصلاة واقصروا هذه الخطب .

ومن المتفق عليه أنه يجب الإنصات للخطيب في صلاة الجمعة إلا أن كثيراً من مقاطع خطب المعاصرين مما يباح فيه الكلام .

قال أبو محمد بن حزم : فإن أدخل الخطيب في خطبته ما ليس من ذكر الله تعالى ولا من الدعاء المأمور به فالكلام مباح حينئذ .

وقال : وأما إذا أدخل الإمام في خطبته مدح من لا حاجة بالمسلمين إلى مدحه ، أو دعاء فيه بغي وفضول من القول أو ذم من لا يستحق فليس هذا من الخطبة ، فلا يجوز الإنصات لذلك ، بل تغييره واجب إن أمكن .

وقال مجالد : رأيت الشعبي وأبا بردة بن أبي موسى الأشعري يتكلمان والحجاج يخطب حين قال : لعن الله ولعن الله .

فقلت : أتتكلمان في الخطبة ؟ ! .

فقالا : لم نؤمر بأن ننصت لهذا .

قال أبو عبد الرحمن : ومن الفضول دعاء الله في الخطبة بغير النصوص المشروعة .

ويكاد الأئمة لا يقرؤون في الجمعة إلا سورتي الأعلى والغاشية ، وهذا جائز ، وتكراره سنة ، ولكن الاقتصار عليه لا ينبغي بل ينبغي قراءة كل ما صحَّ به النص وتعهده .

قال أبو محمد بن حزم عن أهل عصره : شاهدنا المالكين لا يقرؤون مع أم القرآن إلا والشمس وضحاها وسبح اسم ربك الأعلى .

وهذان الاختياران فاسدان ، وإن كانت الصلاة كذلك جائزة ، وإنما ننكر اختيار ذلك لأنهما خلاف ما صحَّ عن رسول الله ﷺ .

● ومن السنن المهجورة نزول الخطيب في صلاة العيدين إلى النساء ووعظهن كما صحَّ عن رسول الله ﷺ إذ نزل فوعظهن وهو يتوكأ على يد بلال رضي الله عنه .

● ومن السنن المهجورة سجود الشكر .

بل السجود ذاته والإكثار منه خير ، فقد صحَّ عن رسول الله ﷺ :

فإنك لا تسجد له سجدة إلا رفعَك الله عز وجل بها درجة .. الحديث .

ومن قصرَ ذلك على سجود الصلاة فقد غلط ، لأنه تخصيص بالدعوى .

فقد سجد أبو بكر الصديق رضي الله عنه شكراً لله لما بلغه فتح اليمامة .

وسجد عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه لما وجد ذا الثدية في القتلى ، لأنه علم أن ذا الثدية في الحزب المبطل .

وسجد كعب بن مالك رضي الله عنه لما تيب عليه .

● ومن السنن المهجورة ترك صلاة النافلة في المصلى قبل صلاة العيدين . وإنما هجرت هذه السنة تقليداً . ولا متعلق لمن ترك هذه السنة إلا أن الرسول ﷺ لم يصح أنه تنفل قبلها .

قال أبو عبد الرحمن : رسول الله ﷺ إمام المسلمين يباشر الخطبة منذ يصل المسجد .

إلا أنه لم يصح أنه ﷺ نهى عن النافلة ، فيبقى التنفل على الأصل وهو الاستحباب ، لأنه معهود الشرع .

وقد صحَّ عن عدد من الصحابة رضوان الله عليهم أنهم يتنفلون كأنس بن مالك والحسن وأخيه سعيد وأبي هريرة وجابر بن عبد الله بن زيد وأبي الشعثاء .

وجاء علي رضي الله عنه إلى المصلى فوجد الناس يصلون ، فقيل له في ذلك فقال : لا أكون الذي ينهى عبداً إذا صلى .

● ومن السنن المهجورة قراءة سورة (ق) في خطبة الجمعة ، وما رأيت أحداً أحيا هذه السنة في رياضنا هذه غير شيخنا الشيخ عبد العزيز آل الشيخ خطيب المسجد الجامع منذ سنوات حفظه الله ومتعنا بوجوده[1] .

● ومن السنن المهجورة الاضطجاع قبل صلاة الفجر .

---

(١) قال أبو عبد الرحمن : كتبت هذا في حدود ١٤٠٦ هـ تقريباً .

- ومن السنن التي هجرت سوق الهدي وتقليده وإشعاره .
- ومما يكاد يهجر الاعتكاف في المساجد في العشر الأواخر من رمضان .
- ومن السنن المهجورة أن يقرأ الخطيب سورة فيها السجدة فينزل ويسجد بالناس ثم يعاود الخطبة . وبعض المرات لا يسجد .
- ومن السنن المهجورة حمل العصا ، ولبس ثوبين نظيفين للجمعة .
- وهجرت العمائم وهي عز العرب ، ولبس الجراب الإفرنجي الذي لا يمكن المسلم إلا من البول قائماً .

قال أبو عبد الرحمن : إن عالمنا اليوم يعيش صحوة إسلامية مباركة ، ومن الخير أن تكون صحوة بمفهومها الحقيقي فيحرص المثقف على التماس المنهج الذي يوصله إلى مراد الله رجحاناً أو يقيناً .

ومن المقترحات المؤذية أن يحكم أحدهم بأن صلاة الجمعة لا تقام إلا في قرية متصلة البنيان .

فهذا اقتراح لم يرد به شرع أصلاً ، ثم إنه غير مفهوم باستنباط عقلي محدد ، لأن اتصال البنيان يكون بثلاثة بيوت وبألف بيت !! .

فهذا الاقتراح يحتاج إلى تحديد عدد البيوت التي يتصل بها البنيان .

ومن المقترحات المؤذية قول من قال لا تقام صلاة الجمعة في القرية .

وهو اقتراح لم يرد به شرع أصلاً ثم هو اقتراح مخالف لنص الشرع ، ولمعهود أصله ، وللسيرة العملية .

وقد جاء رسول الله ﷺ إلى المدينة وهي جملة قرى لكل حي من الأنصار قريتهم فأقام الجمعة في قرية بني مالك بن النجار .

ومن الاقتراحات المؤذية قول من قال : من جاء والإمام يخطب فلا يركع ،

ومن جاء والإمام يصلي الفرض ولم يكن أوتر ولا ركع ركعتي الفجر فليترك الفريضة وليشتغل بالنافلة .

فهذا الاقتراح عكس صريح للشرع ولن تجد له مخرجاً من الشرع ألبتة .

ومن الاقتراحات المؤذية قول بعضهم : إذا كان بين الإمام والمأموم نهر صغير أجزأته صلاته ، فإن كان كبيراً لم تجزه . وحدد النهر الكبير بما يمكن أن تجري فيه السفن .

فهذا اقتراح بشري محض وثقافة بشرية محضة وليس مفهوماً شرعياً ألبتة ، لأنه لم يرد به نص شرعي ألبتة .

وهو تحديد غير مفهوم ، لأن في السفن ما يحمل ألف وسق وفيها زورق يحمل ثلاثة فقط .

فأي عبقرية في هذه الآراء البشرية ! .

قال أبو محمد بن حزم : ومن أوجب فرضاً فواجب عليه تحديده حتى يعلمه متبعوه علماً لا إشكال فيه ، وإلا فقد جهلوا فرضهم .

والعجيب أن صاحب هذا التحديد الذي منع من الصلاة في مكان يفصله نهر كبير بدون نص : أباح الصلاة في المقبرة ومعطن الإبل مع وجود النص المانع من ذلك .

ومن الآراء المؤذية أن الشرع صح وتواتر بتحبيس الأصل وتسبيل المنفعة وجرت بذلك السيرة العملية وكثرت أوقاف الصحابة في البلاد .

فقال أحدهم : لا أعقل تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة .

وخير ما يقال لأهل هذه الآراء : أتعلمون ربكم ؟ .

أم تستهدون بهديه ؟ .

وحكم رسول الله ﷺ بأن للفارس ثلاثة أسهم سهم له وسهمان لفرسه .

فقال أحدهم : والله لا أسوي بين البهيمة والآدمي فضلاً عن أن أفضل البهيمة على الآدمي .

والواقع أن حكم رسول الله ﷺ تفضيل لآدمي فارس على آدمي راجل .

والخيار الثاني : أن يريد أولئك المثقفون فكراً بشرياً لا مفهوماً شرعياً .

فهذا بلا ريب منقبة فليبتغوها في دراسة اللغة والتاريخ والأدب والأحياء والطبيعة والفلسفة .

أما دين الله فيعقله الفكر ولا يقترحه ، لأن منزل الشرع هو خالق الأفكار والعقول .

وإن معارضة الشرع بالآراء ، أو التشريع بالمقترحات صنو القانون الوضعي .

□ □ □

٣٧ ـ حديث أبي ذر رضي الله عنه في المتعة

قال أبو عامر العقدي : ثنا إبراهيم : عن إبراهيم : عن إبراهيم : عن أبيه ، والحارث بن سويد قالا : رجعنا من مكة فمررنا بأبي ذر رضي الله عنه ، فقال : من أين أقبلتما ؟ قلنا : من الحج .

قال : لعلكما تمتعتما ؟ .

قلنا : لا .

قال : فلا تفعلا ، فإنها لم تكن لأحد عندنا .

قال أبو بكر – يعني ابن أبي داود – : إبراهيم الأول ابن طهمان ، والثاني ابن مهاجر[١] ، والثالث التيمي[٢] .

قال : قال أبو موسى المديني في نزهة الحفاظ : وهذا الصواب دون ما ذُكر في الحكاية ، فإنه وهم وتصحيف[٣] .

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن مهاجر بن جابر البجلي الكوفي متفقون على عدالته ، والجمهور على تضعيف حديثه لسوء حفظه .

(٢) هو إبراهيم بن يزيد بن شريك التيمي – تيم الرباب – عابد ثقة مرجيء قتله الحجاج سنة ٩٢ هـ أو ٩٤ هـ .
قال أبو داود : لم يبلغ أربعين سنة .

(٣) يعني رواية أبي موسى المديني في نزهة الحفاظ عن فقيه المالكية أبي بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح الأبهري قال : سمعت أبا بكر بن أبي داود يقول لأبي علي النيسابوري : يا أبا علي : إبراهيم : عن إبراهيم : عن إبراهيم : من هم ؟ .

ثم رواه أبو موسى بإسناده إلى سعيد بن عبد الرحمن المخزومي : ثنا بشر بن السري : عن إبراهيم بن طهمان : عن إبراهيم بن مهاجر : عن إبراهيم التيمي : عن أبيه ، والحارث بن سويد قالا :

حججنا ، فقفلنا ، فمررنا بأبي ذر رضي الله عنه ، فقال : من أين أقبلتم ؟ .

قلنا : حججنا .

قال : فتمتعتم ؟ .

قلنا : لا .

قال : أحسنتم : إنما كانت المتعة لنا خاصة .

قال[٤] : ولا أعرف لابن مهاجر عن التيمي غير هذا الحديث ، وله عن النخعي أحاديث كثيرة .

وقوله في الحكاية[٥] : إبراهيم بن عامر : فعامر تصحيف مهاجر .

ويدل على ذلك أيضاً : أن البَجَلي هو ابن مهاجر . وابن عامر جمحي لا بجلي ، والله أعلم .

ومما يؤكد ذلك : ما أخبرنا غانم بن الفضل أبو الخير .

قال أبو عبد الرحمن : ثم ساقه بإسناده إلى عبد الرحمن بن أبي الشعثاء قال :

= فقال أبو علي : إبراهيم بن طهمان : عن إبراهيم بن عامر البَجَلي : عن إبراهيم النَّخَعي .
فقال : أحسنت يا أبا علي .

قال أبو عبد الرحمن : هذا إسناد لهذا الخبر إلى معرفة علوم الحديث للحاكم ص ٢٣٦ ، وقد راجعت صورة النسخة الخطية من كتاب الحاكم بجسترتي فرأيت الناسخ صحح في الهامش وَهْم أبي علي النيسابوري فبين أن الصواب : إبراهيم بن مهاجر ، وإبراهيم التيمي ، وأورد الخبر الذهبي في تذكرة الحفاظ في ترجمة أبي علي ، ولم يصححه .

(٤) الظاهر أن القائل أبو علي الحداد الوارد في إسناد المديني .

(٥) هي ما أسنده الحاكم إلى أبي علي النيسابوري كما مر .

كنت مع إبراهيم التيمي ، وإبراهيم النخعي ، فقلت له : لقد هممت أن أجمع العام الحج والعمرة ؟ فقال إبراهيم النخعي : لو كان أبوك لم يهتم بذلك[٦] .

وقال إبراهيم التيمي : عن أبيه : عن أبي ذر : كانت المتعة لنا خاصة[٧] .

---

(٦) قال مسلم في صحيحه : حدثنا قتيبة : حدثنا جرير : عن بيان : عن عبد الرحمن بن أبي الشعثاء قال : أتيت إبراهيم النخعي وإبراهيم التيمي ، فقلت : إني أهم أن أجمع العمرة والحج العام ؟ . فقال إبراهيم النخعي : لكن أبوك لم يكن ليهم بذلك .

(٧) قال مسلم في صحيحه عقب نص النخعي الآنف الذكر : قال قتيبة : حدثنا جرير : عن بيان : عن إبراهيم التيمي : عن أبيه : أنه مر بأبي ذر رضي الله عنه بالربذة فذكر ذلك ، فقال : إنما كانت لنا خاصة دونكم .

وقال مسلم : حدثنا سعيد بن منصور ، وأبو بكر بن أبي شيبة ، وأبو كريب قالوا : حدثنا أبو معاوية : عن الأعمش : عن إبراهيم التيمي : عن أبيه : عن أبي ذر رضي الله عنه قال : كانت المتعة في الحج لأصحاب محمد ﷺ خاصة .

وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة : حدثنا عبد الرحمن بن مهدي : عن سفيان : عن عياش العامري : عن إبراهيم التيمي : عن أبيه : عن أبي ذر قال : كانت لنا رخصة — يعني المتعة في الحج — .

وذكر النسائي في السنن الصغرى روايتي الأعمش وعياش بإسناد واحد عن سفيان .

وحدثنا قتيبة بن سعيد : حدثنا جرير : عن فضيل : عن زبيد : عن إبراهيم التيمي : عن أبيه قال : قال أبو ذر رضي الله عنه : لا تصلح المتعتان إلا لنا خاصة — يعني متعة النساء ، ومتعة الحج — .

قال أبو عبد الرحمن : فهذه روايات بيان ، والأعمش ، وعياش العامري ، وزبيد عن إبراهيم التيمي .

ورواه ابن المهاجر عن التيمي حيث قال البزار — كما في حجة الوداع لابن حزم — : حدثنا يوسف بن موسى : حدثنا عبيد الله بن موسى : حدثنا شريك : عن إبراهيم بن المهاجر : عن إبراهيم التيمي : عن أبيه ، والحارث بن سويد قالا : قال أبو ذر : كانت المتعة رخصة أعطاناها رسول الله ﷺ .

ورواه عبد الوارث عن التيمي حيث قال النسائي : أخبرنا محمد بن المثنى ، ومحمد بن بشار قالا : حدثنا محمد بن جعفر : حدثنا شعبة قال : سمعت عبد الوارث بن أبي حنيفة قال : =

....

= سمعت إبراهيم التيمي يحدث عن أبيه : عن أبي ذر في متعة الحج : ليست لكم ولستم منها في شيء ، إنما كانت رخصة لنا أصحاب محمد ﷺ .

ورواه عن التيمي أبو حصين ، فقد أسند الدارقطني في سننه إلى هدبة بن المنهال : عن أبي حصين : عن إبراهيم التيمي : عن أبيه : عن أبي ذر قال : والله ما كانت المتعة إلا لنا خاصة وللمحصر .

ورواه أيضاً بإسناده إلى قيس : عن أبي حصين بنفس الإسناد قال عن متعة الحج : هي والله لنا أصحاب محمد خاصة وليست لسائر الناس إلا المحصر .

ورواية الأعمش الآنفة الذكر أسندها الأثرم في سننه – كما في زاد المعاد لابن قيم الجوزية ١٩٤/٢ – ثم أورد قول الإمام أحمد : رحم الله أبا ذر هي في كتاب الله عز وجل ﴿ فَمَنْ تَمَتَّعَ بالعُمْرَةِ إلى الحَجِّ ﴾ [سورة البقرة/١٩٦] .

قال أبو عبد الرحمن : وأسنده المؤلف المديني إلى ابن أبي الشعثاء : عن التيمي ، وهو عند مسلم عن بيان عن التيمي كما مر .

وأسنده البيهقي في السنن الكبرى إلى إسحاق بن راهويه بإسناده إلى ابن أبي الشعثاء فجعل الخبر عن إبراهيم التيمي ولم يبين الراوي عنه أهو : ابن أبي الشعثاء ، أم بيان ؟ .

وإسناد النسائي يدل على أنه ابن أبي الشعثاء ، وأن القصة واحدة .

قال أبو عبد الرحمن : ورواه عن أبي ذر رضي الله عنه : يزيد بن شريك التيمي ، والحارث ابن سويد كما مر في الأسانيد إلى إبراهيم التيمي .

ورواه عن أبي ذر أيضاً المرقع الأسيدي حيث أسنده الحميدي في مسنده إلى يحيى بن سعيد : عن المرقع : عن أبي ذر أنه قال : كان فسخ الحج من رسول الله ﷺ لنا خاصة .

وأسنده الدارقطني في سننه إلى يحيى عن المرقع : لم تكن متعة الحج لأحد أن يهل بحجة ثم يفسخها بعمرة إلا للركب الذين كانوا مع رسول الله ﷺ .

قال أبو عبد الرحمن : هذه رواية عباد بن العوام : عن يحيى بن سعيد .

وإسناد الحميدي برواية سفيان عن يحيى .

وروى الدارقطني بإسناده إلى يحيى بن أيوب : عن يحيى بن سعيد : عن المرقع : إنها لم تكن لأحد من بعدنا : أن يحرم أحد مهلاً بحج ، ثم يفسخ حجه بعمرة قبل الحج .

ورواه الدارقطني بإسناده إلى عيسى بن يونس : عن يحيى : ما كان لأحد أن يهل بحجة ثم =

قال أبو عبد الرحمن : هذا الخبر عن أبي ذر رضي الله عنه ، وقف العلماء عند ثبوته ودلالته الوقفات التالية :

١ ـ أن هذا الخبر موقوف على أبي ذر ، وفيه دعوى الخصوص ، وخالفه غيره من الصحابة مدعين العموم ، فالقول قول من ادعى العموم ، وعلى مدعي الخصوص البرهان .

ولا برهان مع من ادعى الخصوص ، وإنما هو رأي من أبي ذر ومن قال بقوله من الصحابة رضوان الله عليهم .

قرر ذلك ابن حزم في حجة الوداع ، وقرر موجزه في المحلى .

٢ ـ تقديم رواية أبي ذر على رأيه .

قال ابن قيم الجوزية في زاد المعاد : (قد روى أبو ذر عن النبي ﷺ الأمر

= يفسخها بعمرة إلا لركب كانوا مع رسول الله ﷺ .

ورواه عن أبي ذر أيضاً يعقوب بن زيد حيث قال وكيع ـ كما في حجة الوداع ـ : حدثنا موسى بن عبيدة : عن يعقوب بن زيد : عن أبي ذر قال : لم يكن لأحد بعدنا أن يجعل حجته عمرة : إنها كانت رخصة لنا أصحاب رسول الله ﷺ .

ورواه عن أبي ذر أيضاً : سليمان أو سليم بن الأسود ، فقد أسند أبو داود في سننه إلى محمد ابن إسحاق : عن عبد الرحمن بن الأسود : عن سليمان أو سليم بن الأسود : أن أبا ذر كان يقول فيمن حجَّ ثم فسخها عمرة : لم يكن ذلك إلا للركب الذين كانوا مع رسول الله ﷺ .

قال أبو عبد الرحمن : ورواية يزيد بن شريك الآنفة الذكر كانت من طريق ابنه إبراهيم التيمي ، وقد رواه عن شريك أيضاً عبد الرحمن بن الأسود .

قال البزار ـ كما في حجة الوداع ، وزاد المعاد ـ : حدثنا يوسف بن موسى : حدثنا سلمة ابن الفضل : حدثنا محمد بن إسحاق : عن عبد الرحمن بن الأسود : عن يزيد بن شريك قلنا لأبي ذر : كيف تمتع رسول الله ﷺ وأنتم معه ؟ .

فقال : ما أنتم وذاك : إنما ذاك شيء رُخِّص لنا فيه ـ يعني المتعة ـ .

بفسخ الحج إلى العمرة ، وغاية ما نقل عنه إن صح أن ذلك مختص بالصحابة فهو رأيه . وقد قال ابن عباس ، وأبو موسى الأشعري : إن ذلك عام للأمة . فرأي أبي ذر معارض برأيهما ، وسلمت النصوص الصحيحة الصريحة .

ثم من المعلوم أن دعوى الاختصاص باطلة بنص النبي ﷺ : أن تلك العمرة التي وقع السؤال عنها وكانت عمرة فسخ لأبد الأبد لا تختص بقرن دون قرن . وهذا أصح سنداً من المروي عن أبي ذر ، وأولى أن يؤخذ به منه لو صحَّ عنه .

٣ ـ يرى الطحاوي أن خبر أبي ذر في حكم المرفوع ، لأنه لا يُقال بالرأي .

ورده ابن حزم بتنصيص عمران بن الحصين رضي الله عنه على أنه رأي كما في صحيح مسلم .

ودلَّل أيضاً على أنه محض الرأي بما صح به النص من أن المتعة باقية إلى يوم القيامة .

٤ ـ معارضة جدلية بطريق الإلزام ، وهو أن الخبر عن أبي ذر تضمن الخصوصية في متعة الحج ، والخصوصية في فسخ الحج . ومن عارضهم ابنُ حزم من الفقهاء مخالفون لقول أبي ذر في خصوصية المتعة ، ووجه الإلزام من جهتين :

أولاهما : أنه لا يحل الاحتجاج بخبر ترك المحتج بعضه .

وأخراهما : أن ما تركوه أصح إسناداً مما أخذوا به ، لأنه من رواية إبراهيم التيمي عن أبيه . وما أخذوا به إنما هو عن المرقع .. إلخ .

٥ ـ الأسانيد من غير طريق إبراهيم التيمي واهية .

قال ابن حزم : لأنها عن المرقع ، وسليمان أو سليم وهما مجهولان ، وعن موسى ابن عبيدة الربذي ، وهو ضعيف .

قال هذا في المحلى ، وقال في حجة الوداع : فإنما رواه المرقع الأسيدي وهو مجهول ، وموسى بن عبيدة وهو ضعيف ، وسليمان ـ أو سليم هذا بالشك ـ

وهو أيضاً مجهول .

وقال ابن قيم الجوزية : فإن المرقع ليس ممن تقوم بروايته حجة ، ثم نقل قول الإمام أحمد : ومن المرقع الأسيدي ؟ ! .

٦ ـ ذكر ابن قيم الجوزية أن قول أبي ذر في متعة الحج يحتمل ثلاثة أمور :

أ ـ خصوصية جواز ، وهو الذي فهمه من حرَّم الفسخ .

ب ـ اختصاص وجوب ، وبه أخذ شيخ الإسلام ابن تيمية ، أما الجواز والاستحباب فباق للأمة إلى يوم القيامة . ومال ابن قيم الجوزية إلى قول الحبر ابن عباس رضي الله عنهم أن الوجوب باق إلى يوم القيامة بالنسبة لمن لم يسق الهدي .

جـ ـ اختصاص وجوب بحالة معينة ، وهي الإحرام بحج مفرد ثم فسخه عند الطواف إلى عمرة مفردة وجعله متعة ، فهذا ليس إلا للصحابة .

قال أبو عبد الرحمن : وتقريرات ابن قيم الجوزية عن هذه المسألة في زاد المعاد هي تقريرات ابن حزم في المحلى وحجة الوداع ، ولكنه غيَّر العبارة ونظم التقسيم رحمهما الله .

وقبل تحقيق وجه الخلاف في هذه المسألة أحب أن أشير إلى أمور ضرورية :

أولها : أن المرقع ذكره ابن حبان في الثقات ، ولكن جهالة حاله لا تزول بذلك ، لأنه يأخذ بأصل العدالة فيوثق حاله ، وروى عنه ابنه عمر ، وأبو الزناد ، ويحيى ابن سعيد ، وموسى بن عقبة ، ويونس بن أبي إسحاق ، فزالت جهالة عينه . ولهذا قال ابن حجر في التهذيب : قال ابن حزم عقب حديثه عن أبي ذر في الحج ، وحديثه عن جده في الجهاد : مجهول . وهو من إطلاقاته المردودة .

قال أبو عبد الرحمن : لعله اعتمد على قول أحمد : ومن المرقع ؟ .

ويظهر لي أن كلمة أحمد ليست تضعيفاً للمرقع ولا تجهيلاً ، وإنما هي استغراب

لمعارضة النصوص الصحيحة المرفوعة بخبر المرقع الموقوف ، وأن المرقع ليس من مجتهدي العلماء .

وثانيها : أن موسى بن عبيدة الربذي متفق على صلاحه وعدالته وضعف روايته .

قال أبو عبد الرحمن : إلا أنه لم ينفرد بالخبر كما مر في سياق روايات حديث المرقع .

وثالثها : أن شك الراوي في ابن أسود أهو سليم أو سليمان لا يضر ما دام معروفاً من جهة أخرى .

فهو أبو الشعثاء سليم بن أسود بن حنظلة المحاربي الكوفي ، فقد ساق ابن حجر في تهذيب التهذيب الإجماع على توثيقه ثم رد على ابن حزم في تجهيله بقوله : فكأنه ما عرف أن أبا الشعثاء هذا اسمه .

وقد أسنده البيهقي في السنن الكبرى بإسناد أبي داود من رواية ابن داسة فأثبت اسم سليم بن الأسود دون تردد .

ورابعها : أن ابن إسحاق في روايتيه الآنفتي الذكر عنعن وهو مدلس .

قال أبو عبد الرحمن : هاتان الروايتان تتبعان ما صح بالطرق الأخرى ، فهما تقويان الخبر .

وخامسها : أن هذه الروايات المستفيضة عن إبراهيم التيمي ، وعدم وجود رواية أسندت الخبر إلى النخعي دلت على أن المراد إبراهيم التيمي لا إبراهيم النخعي .

كما أن رواية ابن أبي داود التي ساقها ابن المديني دلت على أنه التيمي ، لأنه روى عن أبيه ، وعن الحارث بن سويد ، وهذه صفة رواية إبراهيم التيمي في الطرق الأخرى .

وسادسها : أن رواية ابن المديني الأخرى نصت على إبراهيم بن المهاجر ، وهكذا

ورد أيضاً في إسناد البزار فعلمنا بيقين أن المهاجر تصحف عنها عند أبي علي النيسابوري عامر .

وسابعها : يحتمل أن تكون التيمي تصحفت عند الحاكم إلى النخعي ، ويحتمل أن الوهم من أبي علي نفسه ، لأن إبراهيم النخعي وإبراهيم التيمي يشتركان في اسم الأب وهو يزيد ، أو لأن إبراهيم النخعي ورد مقروناً بالتيمي في رواية أبي الشعثاء التي أوردها المديني في روايته الثالثة .

وثامنها : أننا على يقين بأن إبراهيم بن عامر البجلي مصحفة عن إبراهيم بن المهاجر البجلي ، للأمور الآنفة الذكر ، ولأن ابن عامر جمحي لا بجلي .

أما التيمي فنحن على يقين بأنها تصحفت إلى النخعي بالنسبة لخبر أبي ذر المذكور .

ولكننا لا نستبعد وجود خبر آخر عن إبراهيم بن طهمان : عن إبراهيم بن المهاجر : عن إبراهيم النخعي ، لأن ابن طهمان روى عن ابن مهاجر ها هنا ، ولأن ابن مهاجر روى أحاديث كثيرة عن النخعي كما نص على ذلك ابن المديني .

وأيضاً فأبو علي النيسابوري ذكر إبراهيم : عن إبراهيم : عن إبراهيم ، ولم يقيد ذلك بخبر معين .

وتاسعها : أن الروايات المذكورة حكت عن أبي ذر التالي :

أ ـ دعوى أبي ذر رضي الله عنه خصوصية متعتي الحج والنساء بالصحابة رضوان الله عليهم كما في رواية زبيد عن إبراهيم التيمي .

ب ـ دعوى خصوصية متعة الحج بالصحابة والمحصر كما في طريق هدبة بن المنهال .

ودلت كافة الروايات عن إبراهيم التيمي على خصوصية متعة الحج بالصحابة .

جـ ـ خصوصية فسخ الحج بالصحابة كما في كافة الروايات عن المرقع الأسيدي ،

ورواية سليم بن الأسود ، ورواية يعقوب بن زيد من طريق موسى بن عبيدة .

وسياق رواية عبد الرحمن بن الأسود عن يزيد بن شريك التيمي يدل على ذلك .

قال أبو عبد الرحمن : فيتعين حينئذ احتمالان لا ثالث لهما :

أولهما : أن يكون مذهب أبي ذر خصوصية متعة الحج وفسخه لصحة كل ذلك عنه .

وثانيهما : أن يكون مذهب أبي ذر خصوصية فسخ الحج فقط ، وبهذا تكون الروايات عن إبراهيم التيمي مفسرة بالروايات الأخرى .

وعاشرها : أنه لا مجال للتخلص مما روي عن أبي ذر بحجة أن غيره أصح منه .

وهذا ما جنح إليه ابن قيم الجوزية رحمه الله حيث شكك ابن القيم في صحة ما روي عن أبي ذر من خصوصية الفسخ بعبارة إن صح .

ثم رجح بأن الفسخ إلى يوم القيامة ثابت بإسناد أصح من الإسناد إلى أبي ذر .

قال أبو عبد الرحمن : القضية قضية اطراد أصل ، وليست قضية معالجة مسألة بعينها .

ورأي أبي ذر ثابت عنه بأسانيد صحيحة ، ولم يرو عنه رأي آخر بإسناد أصح فيكون ما يوجب ترجيح أحد الرأيين المتعارضين بالإسناد الأصح .

وما ثمة محال في أن يصح الخبر عن رسول الله ﷺ بحكم ما ، ويصح الحكم عن صحابي ما مخالفاً للحكم الشرعي بوجه من وجوه الاجتهاد التي ذكرها العلماء في أسباب الخلاف .

والترجيح حينئذ لا يكون بتقديم إسناد على إسناد ما دامت الأسانيد كلها صحيحة ، وإنما الترجيح يكون بتقديم الرواية على الرأي .

والأمر الحادي عشر : أن كلام أبي ذر رضي الله عنه لا يفهم عنه خصوصية الوجوب ، بل يفهم منه خصوصية الجواز ، لأنه قال : فلا تفعلا ، وقال : المتعة لنا خاصة .

ولم يقل : علينا . وقال : ليست لكم .

فكل هذا يدل على خصوصية الجواز ، وهي خصوصية لمن حجَّ مع رسول الله ﷺ فحسب .

كما لا يدل كلام أبي ذر على الخصوصية بحالة معينة ، لأنه لم يخبر بها ، ولم يسأل عنها مستفتيه .

وإنما هي خصوصية جماعة معينة .

وإلى ها هنا أنهي المسألة ، لأنه ليس غرضي تحرير الحكم الفقهي ، وإنما غرضي تحرير قول أبي ذر ، وأن قوله اجتهاد منه فهمه من قصة حجة الوداع ، وأن هذا الرأي صحيح عن أبي ذر رضي الله عنه .

□ □ □

٣٨ ـ خداع العناوين

الله الله على الصدق .. والصدق الله عليه . كثيراً ما أسمع مثل هذه الصياغة في عامية مصر .

ولا غضاضة إذا اتبع الكتاب مثل هذا الأسلوب في العنونة لبحوثهم إذا كان لكل جملة معنى مجدد من مادة البحث .

من تلك العناوين مثلاً عامية اللغة ولغة العامية .

فمن شرط صحة هذا العنوان أن نجد شيئاً اسمه عامية اللغة غير اللغة العامية .

ولا أزال أذكر أول دراستي في كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب عندما كان شيخنا ابن ضعيان يفسر لنا قول الله تعالى : ﴿ الذينَ آمنوا ولم يَلْبِسُوا إيمانَهم بظلمٍ أولئكَ لهم الأَمْنُ وهُمْ مُهتدون ﴾ .

فقد قسَّم الأمن إلى أمن مطلق ، ومطلق أمن . والفرق واضح بلا ريب في مثل هذه الصيغ ، فمثلاً « عامية لغة » صيغة تشير إلى نموذج عامي في اللغة ، ولا يعني ذلك أن اللغة كلها عامية .

وجملة اللغة العامية صيغة تعني استغراق اللغة بوصف العامية .

قال أبو عبد الرحمن : إلا أن بعض الكتاب يأنس لرنين هاتين الصيغتين المتقابلتين ، ولا يُوجد في البحث أو المقالة هذا الفرق أو القصد إليه .

ومطلق أمن يصدق على أي لحظة أمن ، وعلى الأمن في ناحية دون ناحية .

ومن تلك الصيغ مقالة لأحد أحبابي الفضلاء بعنوان أزمة المنطق ومنطق الأزمة .

كنت أتوقع أن يكون في الشق الأول نقد المنطق بإحصاء أزمات فيه .

وأن يكون في الشق الثاني إحصاء للمنطق خلال أزمة الدعوة للعامة .

ولكنني وجدت المقالة كلها عن الشق الثاني فحسب . لهذا أدعو إلى استعمال المفردة العربية عن خبرة لغوية ، وأن تكون العناوين دالة .

□ □ □

٣٩ ـ فلسفة لم

كتب الأستاذ الفريق يحيى عبد الله المعلمي كليمة مليحة عن المنع من دخول لم على الفعل الماضي[1] موجزها :

١ ـ ورود بيت أحد العابثين محرفاً على هذا النحو :

وجوزوا دخول لم على المضي　　كلم إنني ولم سعى ولم رضي

٢ ـ قول ديك الجن :

زعمتم بأني قد سلوت وصالكم　　فلم ذرفت عيني ولم شاب مفرقي

ليس من باب دخول لم الجازمة المفتوحة اللام على المضي ، وإنما هي لم الاستفهامية بكسر اللام .

والميم أصلها الفتح ، وهي اسم استفهام مجرور باللام .

٣ ـ إجماع النحاة على أن لم لا تدخل على الماضي ، وأن ابن مالك ذكر لم من علامات المضارع فحسب .

قال أبو عبد الرحمن : أحفظ البيت العابث مع بيت معه هكذا :

وجوزوا دخول لم على المضي　　كلم دعا ولم سعى ولم رضي
وقد تسمى لغة العجاجي　　وإنها واضحة المنهاج

وهذان بيتان أدخلهما طالب في الألفية على سبيل الممازحة العلمية كما غرر الشيخ

---

(١) جريدة الجزيرة عدد ٥٥٢٨ في ١٤٠٨/٣/٢٦ هـ ص ٢٣ رداً على مقالة للأستاذ عبد العزيز النقيدان بالجزيرة عدد ٥٥١١ .

محمد بن إبراهيم البواردي بزملائه الطلبة عندما أدخل في الرحبية :

فإن تمكّن من حلقها إذن تكح ... فإن أولى ما يكون الذبح

قال أبو عبد الرحمن : وبحر الرجز كثير الجوازات .

٤ ـ إن إدخالها على المضي من استعمال العوام ، ففي موال يغنيه محمد عبد الوهاب :

في البحر لم فتكم في البر فتوني ... بالتبر لم بعتكم بالترب بعتوني

وبعضهم يقول في رسالته إلى أهله أو صديقه : « لنا مدة لم جانا منكم كتاب » .

قال أبو عبد الرحمن : لم حرف يجزم الأفعال المضارعة وينفيها .

وها هنا احتمالات حول ما نفاه .

فمنها : أنها نفت الفعل الماضي ، ولهذا ذهب الجمهور إلى أنها تدخل على المضارع فتحول معناه إلى المضي .

قال سيبويه : وهي نفي لقوله : فعل[٢] .

وقال المبرد : وهي نفي للفعل الماضي[٣] .

ومنها : أنها دخلت على الماضي فصرفت لفظه إلى المبهم دون معناه .

قال المرادي : « ذهب إليه الجزولي ، ونسب إلى سيبويه . ووجهه أن المحافظة على المعنى أولى من المحافظة على اللفظ . والأول [يعني القول بدخولها على المضارع وتحويلها معناه إلى المضي] هو الصحيح ، لأن له نظيراً وهو المضارع الواقع بعد لو . والقول الثاني : لا نظير له »[٤] .

---

(٢) الكتاب ٣٠٥/٢ .

(٣) المقتضب ٩٦/١ .

(٤) الجنى الداني ص ٢٨٢ .

قال أبو عبد الرحمن : هذا النص من أشد نصوص النحاة غموضاً ، وبيانه أن قوله : « ووجهه أن المحافظة على المعنى أولى من المحافظة على اللفظ » : رد على مذهب الجزولي ومن وافقه ، وقد بين ابن يعيش مذهبهم بقوله : « قال بعضهم : إن لم دخلت على لفظ الماضي ونقلته إلى المضارع ليصح عملها فيه »(٥) .

فعزز المرادي هذه الدعوى باستخراج وجه لها وهو أن لم تعني باتفاق أن معناها نفي ما حصل في الماضي ، فالقول بأنها دخلت على لفظ الماضي وصيرته لفظاً مضارعاً أولى ، لأن ذلك التغيير اللفظي في سبيل المحافظة على المعنى ، والمحافظة على المعنى أولى من المحافظة على اللفظ بلا تغيير .

قال أبو عبد الرحمن : هذا توجيه مردود بأمرين .

أولهما : أنه مجرد دعوى فلم يرد قط في كلام العرب فعل ماض مسبوق بلم حتى يقال : حُوِّل اللفظ إلى المضارع لكيت وكيت .

وثانيهما : أن الغالب في الحروف تغيير المعاني لا الألفاظ نفسها(٦) .

قال أبو عبد الرحمن : وأضاف ابن يعيش إلى هذا الاستدلال قوله : « ولذلك يصح اقتران الزمان الماضي به فتقول : لم يقم زيد أمس »(٧) .

قال أبو عبد الرحمن : المردود عليه لا ينكر أن لم في معناها لنفي الماضي حتى يرد عليه هذا الاعتراض ، وإنما دعواه أن اللفظ حورته لم من صيغة الماضي إلى صيغة المضارع مع بقائه على معنى الماضي .

وقول المرادي : « لأن له نظيراً ، وهو المضارع الواقع بعد لو »(٨) استدلال

---

(٥) شرح المفصل ٨/١١٠ .

(٦) انظر شرح ابن يعيش للمفصل ٨/١١٠ .

(٧) شرح المفصل ٨/١١٠ .

(٨) الجنى الداني ص ٢٨٢ .

غير وارد لنفس التعليل الذي أسلفته عن : لم يقم زيد أمس .

والعجيب أنني وجدت أمرين غير ظاهرين في كلام إمام أهل النحو ابن عقيل عندما جعل مذهب المبرد خلاف مذهب سيبويه ، وجعل مذهب سيبويه أن لم غيرت صيغة اللفظ من المضي إلى المضارع .

قال أبو عبد الرحمن : مضى من نص الإمامين أن مذهبهما واحد .

كما جعل ابن عقيل مذهب تغيير الصيغة لفظاً هو الراجح فقال :

« لأن صرف التغيير إلى جانب اللفظ أولى من صرفه إلى المعنى .

والمحافظة على المعاني أولى ، لأن الألفاظ خدم المعاني »[9] .

قال أبو عبد الرحمن : إنما تعرف الألفاظ بمعانيها ، فتحدد المعنى منوط بتحدد اللفظ .

والألفاظ خدم المعاني يعني أن المعاني قائمة في النفوس وفي الآفاق يدل عليها بالحركة والإشارة ، فاختيرت اللفظة معبرة عنها ، فهذا معنى خدمة اللفظ للمعنى .

إلا أن هذه الخدمة لا تعني أن الأولى تحوير اللفظ لأن اللفظ تحدد معناه منذ أصبح دالاً .

ولا تعني أن الأولى تحوير المعنى لأن المعنى لا يعرف إلا بلفظه بل كل دعوى تحتاج إلى دليل مستقل .

وقوله : « صرف التغيير إلى جانب اللفظ أولى » إنما هو صيغة دعوى وليس صيغة برهان .

وقوله : « والمحافظة على المعاني أولى » غير وارد ، لأن المعنى محتفظ به في

---

(٩) المساعد ٣/١٢٨ .

الدعويين ، ولأن المحافظة على المعنى لا تكون إلا بلفظ دال ، أو صيغة دالة ، أو سياق دال .

وفيه خلاف في دلالتها على نفي الماضي بإطلاق ، قال ابن عقيل : فيجوز أن يكون نفيها منقطعاً عن زمان الحال مثل قوله تعالى : ﴿ لم يكن شيئاً مذكوراً ﴾ وإنما كان شيئاً مذكوراً فيما بعد[11] ، فالتقدير : لم يكن ثم كان .

إذن زمان الإخبار بلم يكن لا يدخل في النفي .

ويجوز أن يكون متصلاً بزمان الحال نحو ﴿ ولم أكنْ بدعائِكَ رَبِّ شقياً ﴾ [سورة مريم/٤] . فلا يشقى من دعا ربه بإطلاق[10] .

قال أبو عبد الرحمن : ما دامت لنفي ما مضى فهي لنفي الماضي بإطلاق من حين تكلم المخبر .

وقوله تعالى : ﴿ لم يكنْ شيئاً مَذكوراً ﴾ ليس خبراً مجرداً ، ولو كان كذلك لكان النفي متعلقاً بزمان الإخبار ، وإنما كان خبراً مقيداً بحين سابق لخلقه ، فالتقييد مدلول سياق وليس مدلول لم .

وقال ابن عقيل : وبعض المغاربة يقول : « هي لنفي الماضي القريب من الحال .

وقال المصنف – يعني ابن مالك – في شرح الكافية الشافية : لا يشترط كون نفيها قريباً من الحال ، بل الغالب كونه قريباً[11] .

قال أبو عبد الرحمن : لا نقول الغالب ، بل نقول الأصل فيها الدلالة على كل لحظة ماضية إلى آخر لحظة ارتبطت بزمن الخبر ، فإن نقصت عن هذا المدلول فبقيد من الخارج كقولك : (لم يقم زيد أمس) وأنت تخبر بعد عصر اليوم الثاني فلا

---

(١٠) المساعد ١٢٩/٣ .

(١١) المساعد على تسهيل الفوائد ١٢٩/٣ .

يدخل في ذلك صباح اليوم الثاني . وكقولك : (لم يقم زيد الآن) فمعنى ذلك أنه قام قبل الآن .

وقال ابن عقيل : « وقال بعض المغاربة : وقد ذكر أن لم لنفي الماضي المنقطع ، ولما لنفي المتصل بزمان الحال .

هذا هو المعنى الذي لهما بحق الأصالة . وقد توضع لم موضع ما فَيُنفى بها الحال .. وأنشد :

أجـدك لم تغتـمض ساعـة　　　فترقدهــا مــع رقادهـــا

أي ما تغتمض .. قال : ويبينه أن أجدك يتضمن معنى القسم .

ولا يقال : والله لم يقم زيد ، بل ما يقوم ، أو ما قام[١٢] .

قال أبو عبد الرحمن : لا أعلم مانعاً شرعياً أو لغوياً من قول : والله لم يقم زيد .

ومن المصادرة على المطلوب في كلام بعض النحاة قول ابن عقيل : « و لم لا تدخل إلا على المضارع ، فاستند تغيير اللفظ إلى سبب »[١٣] .

قال أبو عبد الرحمن : كونها لا تدخل إلا على المضارع يمنع من كون الأصل فيها أنها دخلت على الماضي فحور لفظه إلى المضارع .

وكون الأصل فيها الدخول على المضارع يكون مسوغاً لتحوير الماضي إلى المضارع لوثبت بالنقل عن العرب أنها دخلت مرة على الماضي .

قال أبو عبد الرحمن : عقدة الذنب أن يقال : لم باتفاق لنفي ما مضى من فعل فلماذا دخلت على المضارع وحقها الدخول على المضي ؟ .

و لم اختصت بالمضارع ومعناها المضي ؟ .

---

(١٢) المساعد ١٢٩/٣ — ١٣٠ .

(١٣) المساعد ١٢٨/٣ .

والجواب أن قام خبر عن فعل تم ، ويقوم وعد بفعل لم يتم بعد .

فلما كان المقام مقام نفي لما مضى اختير فعل المضارع الذي هو مجرد وعد ولم يناسب إيراد فعل دال على الإمضاء .

أما : ما قام زيد فلنفي الحال فلو قال : ما يقوم لكان لنفي المستقبل فجيء بالماضي لنفي اللبس .

قال المالقي : « إلا أنها تخلص معنى الفعل المضارع إلى الماضي ، لأنها جواب من قال : فعل ، إذ هي نظيرها . فكأنك قلت مجاوباً : فلم يفعل ما فعل .

فهي من القرائن الصارفة الأفعال المضارعة إلى معنى الماضي وإن كان لفظها يصلح للحال والاستقبال .

قال أبو عبد الرحمن : قوله : فلم يفعل ما فعل : من غوامض التعبير .

قال المالقي : « فمن قال : إنها تجزم الأفعال المستقبلة كأبي القاسم الزجاجي فغلط وتسامح للعلة المذكورة »[١٤] .

قال أبو عبد الرحمن : يعني قوله : إنها جواب من قال : فعل .

قال أبو عبد الرحمن : الجزم في الأفعال كالسكون في الأسماء المبنية يلغي تصرفها ، وقد علَّل الرماني جزمها للفعل المضارع المتصرف بأمرين :

أولهما : أنها نقلته إلى الماضي .

وثانيهما : أنها نفته[١٥] .

وقد لا يجزم بها حملاً على لا ، وأنشد الأخفش بيتاً لا يعرف قائله :

---

(١٤) رصف المباني ص ٢٨٠ .

(١٥) معاني الحروف ص ١٠٠ .

لولا فوارس من جرم وأسرتهم ... يوم الصليفاء لم يوفون بالجار

وأيد ابن عقيل أن الحمل على ما أولى من الحمل على لا ، وأن ذلك لغير ضرورة[16] .

ومن المسائل التي تحتاج إلى تحقيق ما حكاه اللحياني عن بعض العرب أنه ينصب بلم .

قال ابن مالك في شرح الكافية : زعم بعض الناس أن النصب بلم لغة اغتراراً بقراءة بعض السلف ﴿ ألمْ نشرح لكَ صَدْرَكَ ﴾ بفتح الحاء .

ويقول الراجز :

في أي يومي من الموت أفر ... أيوم لم يقدر أم يوم قدر

وهو عند العلماء محمول على أن الفعل مؤكد بالنون الخفيفة ففتح لها ما قبلها ثم حذفت ونويت[17] .

□ □ □

---

(16) المساعد ١٣٢/٣ .

(17) يراجع نوادر أبي زيد ص ١٣ ، ونزهة الألبا ص ١٣٧ ، وسر الصناعة ٨٥/١ ، والممتع ٣٢٢/١ ووقعة صفين ص ٣٩٥ والكشاف ٧٧٠/٤ ، والبحر المحيط ٤٨٧/٨ — ٤٨٨ والمغني ٣٠٧/١ وشرح الشواهد ٦٧٤/٢ .

٤٠ ـ الوعي السياسي الجبان

أسميه وعياً بالنسبة لاعتقاد أشباه المثقفين في مختلف الرقعة الإسلامية والعربية .

بدأ هذا الوعي السياسي الخائب منذ إعلان الدستور العثماني في عهد السلطان عبد الحميد رحمه الله منذ عام ١٩٠٨ ميلادياً .

وأصبح هذا الوعي القزم قمة عملاقاً في أزهى عهود جمال عبد الناصر .

ومنذ عهد النكسة (نكسة حزيران) أصبح هذا الوعي شعوراً رخواً في نفوس الشبيبة : إما يأساً في انتصاره ويأساً في جمال آخر يفرض واقعه ، وإما حيرة في التماس البديل الصحيح .

وازداد الذين آمنوا إيماناً من الشيوخ القارحين الذين كفروا بهذا الوعي السياسي الجبان ، وتحملوا مضايقات مجتمعهم وهو السلطة الحاكمة يوم كان لذلك الوعي منبر وخطيب توحد له أمواج الأثير في مختلف الرقعة العربية .

ولعلي أرصد عناصر ذلك الوعي المهزوم منذ عهد الدستور العثماني إلى عهد نكسة حزيران في الظاهرات التالية وأرجو أن لا يعز علي دقة الحصر :

١ ــ ميلاد الجامعة العربية للقضاء على فكرة الجامعة الإسلامية .

وأصبح التعامل مع العالم الإسلامي محكوماً بمنافع تحليلية لا بمبادىء إسلامية ، مثلما نتعامل مع العالم الشرقي والغربي غير المسلم تعاملاً نفعياً .

ولم يكن من المحذور وجود تجمعات إسلامية ، لأنها ليست على مستوى رؤساء الدول .

وقد نقل عن رئيس دولة إسرائيل السابق إسحاق بن زفي من كتابه (الدونمة) التعبير بكل وقاحة عن (طائفة مسلمة يهودية) !! .

يعني الماسونيين من بلاد العالم العربي والإسلامي الذين لا يعلمون أنهم ماسونيون .

٢ ـ سيادة المنطق التحليلي والتسلط عليه بالمنطق الأيدلوجي المستورد ليغرق بين التيارين الوجود الإسلامي .

فمن المنطق التحليلي سادت فكرة القومية العربية ، وقدسية الرقعة العربية ، وتمجيد العرق العربي ، والإشادة بموهبته وكفاءته وتفوقه .
وتطاول بعض صعاليك القومية إلى محاكمة كلام رب العالمين وتفسيرات أحبار الأمة وعلمائها ، وسعوا إلى نفي فكرة الجاهلية جاهلية العرب الأولى .

ونشطت فكرة تيسير الثقافة أو شعبية الثقافة لاستحياء تراث العرب ونشره مباهاة لتراث القوميات الأخرى .

وتخصص الباحثون للإشادة بالحضارة العربية وسبقها ، للتحلل من تعيير العدو الغالب .

وكثير من عناصر هذا المنطق التحليلي يقره الوجود الإسلامي ويشجع عليه ، ولكن من منطق الفكر الإسلامي وخدمته وتكريم حملته .

أي بمعنى أن هذه العناصر التحليلية عرض لا كيان .

والفكرة القومية أحلى الأمرَّين بالنسبة للعدو ، لأنها حصر للتاريخ العربي في العرق العربي والرقعة العربية كبقية قوميات الأرض ، ولأنها حصر للطموح العربي في الدفاع عن الوجود ، وهو طموح لا يقنع به التاريخ العربي بالشرط الإسلامي ، ولأن فكرة القومية تستأمن في أخص سريانها الأخ العربي المزعوم من أمثال قتلة الفدائيين في لبنان .

ورغم هذا كله فانتصار القومية العربية دون معارض خطر على العدو ، لأن الحماس للقومية هو حال (السكرة) واستقرارها هو حال (الفكرة) إذ لا يؤمن أن يرجع القومي إلى شرط وجوده وهو الفكرة الإسلامية ، لا سيما أن الرقعة العربية الكبيرة منحة إسلامية ، وغابر القومي العربي الذي يعتز به إنما هو تاريخ إسلامي .

بل إن حالة الفكرة هذه هي ما بشَّر به جمال عبد الناصر عندما أعلن وحدة الصف قبل وحدة الهدف في تسويفه لشعارات القومية .

أقول لهذا الخطر الذي يتوقعه العدو من (صحوة القومي) ضرب الوجود القومي بالمبادىء الأيدلوجية المستوردة كالشيوعية وأخواتها وأحزاب ومجمعات الإسلام الأمريكاني والطوائف الإسلامية التي لم يكن لها دولة تاريخية يعتز بها القومي العربي .

ولا يحصي إلا الله الزعامات الخيرة التي صفيت في حمى هذه التيارات ، والدماء التي أريقت وموارد الرزق التي ضيعت .

وقد كادت تخلو الرقعة من ثقل الزعامة الموزونة ! .

٣ ـ معاداة الوجود العربي الباسل بالشرط الإسلامي المعصوم ، وتحريف مفهومه ، وتشويه تاريخه .

وهذا أمر للأسف تساوى فيه القومي العربي النزيه المخلص والصليبي واليهودي والطائفي والعلماني .

إلا أن الأول غبي مخدوع ، والآخرين أذكياء مضللون .

فالنصراني جورجي زيدان مثلاً يزعم أن إمام المسلمين في عهد صلاح الدين الأيوبي كان يداً ماسيونية !! .

وهكذا تعاطف النزيهون مع مطران وشعراء المهجر في تشويه الخلافة الإسلامية

متذرعين – من منطلق قومي – بعجمة العثمانيين وضعفهم وأنهم سبب تخلف العالم العربي .

وانكشفت الخبايا اللئيمة الخبيثة في مهاترات الطائفي الحاقد أدونيس ورفاقه أصحاب شعر وحوار ومواقف .

ومن عناصر تلك المعاداة التحلل من وجود الفكرة الإسلامية بتضخيم الاحتمالات المرجوحة المعادية واصطناع فلسفة لها ، والتضليل عن إيجابياتها الراجحة بالشبه .

وتسويغ شهوات النفس الحائفة على الفطرة بالشبه الفكرية والإغراءات الحضارية .

وبهذا أصبح الواقع المعادي للإسلام إما مفروضاً بقوة السلطة ، وإما مروجاً له بإغراءات الحضارة .

فكانت فكرة فصل الدين عن الدولة ، وعزل علماء الشريعة عن القيادة ، وإفسادهم بالمناصب والمادة .

وكانت فكرة الإلحاد والعلمانية والاستكبار الفكري على المؤمنين عبيد الله شرعاً وكوناً .

والترويج لجهل الملحدين بإكبار أعلامهم وترجمة غثيانهم وإشاعة مؤلفاتهم ومقالاتهم .

والناس سريعون إلى التهالك على الشهرة والإشارة بالأصبع .

ومنها حصر الوجود الإنساني فيما بين المهد واللحد ، وكل تطلع لما وراء اللحد إنما هو عقيدة ميتافيزيقية خرافية .

فهذا الوجود دعوة إلى حياة أبيقورية مريضة .

ومن انعتق وجوده ووجله من واقع ما بعد اللحد فلن يكون مأموناً على ثانية

واحدة من حياته فيما بين المهد واللحد .

وهذا الشعور حطَّم كثيراً من أخلاق العربي وشهامته على أقل تقدير .

وهذا الشعور أوجد ظاهرة يتظرف بها بعض الأدباء ويتعالم بها بعض الذين يدعون الفلسفة والفكر ، وهي ظاهرة الضياع والغربة ، لأن كل مأثور في حياة الشعوب لا يصلح لملء الفراغ مما يقتضي إنفاق آماد في تجريب أنماط الفكر والمذاهب والسلوك .

وبهذا يظل العربي غير مستقر في فكره وسلوكه ، لأن التجارب أوعب من عمره .

ولن يرجى من العربي أدنى تصميم إذا كان غير مستقر .

٤ ـ استحياء القوميات الجزئية من رقعة القومية الأم (القومية العربية) .

ويسوغ الطائفي منطق القومية الجزئية بالمنطق الذي يسوغ به العربي قوميته العربية .

وإذن فلم يفرح الزعيم الراحل جمال عبد الناصر بشعار القومية العربية ريثما أرهقه شعار قوميات أخرى في أحلك مواقف العرب .

ومن العجائب أن بعض الأدعياء وصف الفتح الإسلامي لمصر بأنه غزوة استعمارية ! .

وقد نسي هؤلاء الأدعياء أن السلطان عبد الحميد التركي الأعجمي وهو في منتهى ضعفه وفقره هو الذي رفض هجرة اليهود إلى فلسطين ورد إغراءات (هرتزل) وقال بمنطق مؤمن صادق مخلص : « لقد خدمت الملة الإسلامية والأمة المحمدية ما يزيد على ثلاثين سنة فلم أسود صحائف المسلمين آبائي وأجدادي من السلاطين والخلفاء العثمانيين ؟ ! » اهـ رحمة الله عليه .

لقد كان هزل هؤلاء الأعاجم في حال ضعفهم خير لنا من كل إيجابيات الوعي المهزوم . لقد كان ضعفهم أقل أمجادنا التاريخية .

ومنذ عجزت إستانبول عن صنع قرارنا العربي الموحد لم ينجح لنا قرار موحد ، والشاهد على ذلك أحداث ٤٨ ، ٥٦ ، ٦٧ ، ١٩٧٣ م وما بعد ذلك .

٥ ـ التخلي عن حمل الرسالة الإلٰهية التي كلف ربنا العرب بحملها ، وإعلان العجز عن ذلك بعدة ظاهرات :

منها عدم النية في الجهاد إلا دفاعاً عن الرقعة والتراب والمورد والموقع الاستراتيجي إلى آخر الأعراض الدنيوية .

والاعتذار لعدو الله بتحوير مفهوم الجهاد والجزية في دين الله .

والدعوة إلى الأخوة الإنسانية ، والقرف من المسلم الباكستاني المسلول والانحناء لخواجة أغلف عدو لله ولديننا وتاريخنا .

والتشبه بالخواجة المائع المستكبر في مظاهر رخوة من الزي والمأكل والملبس والمركب والحديث لا تقدم قيد أنملة في صنع القوة والتفوق المادي .

والشعور بخمول الموهبة وتخلف الكفاءة وضرورة الحضانة الأجنبية ، وربط الطموح بالنجاح المادي الملموس المنظور للوسائل المادية وضعف الشعور ـ أو انعدامه ـ بالعناية الإلهية وأثر العبودية الشرعية لخالق الكون والمادة والقوة جل جلاله .

وفي الوقت الذي بلينا فيه بتسلط الطائفي والعلماني والصليبي واليهودي ممن يدعي العروبة فقدنا كفاءة ومرحمة من يأكل ذبيحتنا ويصلي إلى قبلتنا من عالمنا الإسلامي في قواه البشرية وموارده الطبيعية .

قال أبو عبد الرحمن : كان الشيخ عبد الرحمن الدوسري رحمه الله في خطبه

ومقالاته شديد الوطأة على الماسونية وآثارها في وجودنا العربي والإسلامي .

وربما عد بعضهم هذه الوطأة من المبالغة ، بل ربما بالغ بعضهم وظن أن الماسونية وهم في عقل الشرقي وأنها تضليل من نتائج الإرهاب الفكري الغربي .

ولست أدري لماذا لا يسهل الإيمان بالماسونية وهي من اليقينيات التاريخية ونتائجها من الآثار الملموسة .

ولن أطلب من القارىء البعد في أعماق التاريخ ، بل يكفيه أن يدرس تاريخها خلال القرنين الأخيرين حيث الوثائق القطعية والمحافل القائمة التي استعرضها بالاسم والتاريخ والرقم والعنوان الكاتبون عن الماسونية .

وأجل هذه الكتب كتاب الزعبي والأميني وأبو حبيب .

بل فضح المحافل الماسونية من ارتدوا عنها من رجالها كلويس شيخو وجواد رفعت والزعبي ويوسف الحاج .

وفي أصحاب القلم من العالم العربي كثيرون متسترون منذ الأفغاني وطه حسين وجرجي زيدان وسلامة موسى إلى القصيمي وغالي شكري .

وثمة آخرون معروفون علناً من أمثال عزيز مرهم أستاذ أحد المحافل الماسونية في مصر ، وعبد الحليم الخوري ، وجان أبو نعوم ، وفؤاد منغول .

ومال الماسونية الربوي شهَّرَ وروَّج لأقزام في حوار وشعر ومواقف والطليعة وغيرهن ولا يزال .

والماسونية وراء صنع عدد من الزعامات والقيادات وأكبر دليل على ذلك ما صنعته زعامة تيودور هرتزل من إحباط قمة وإعلاء قزم .

وهرتزل هذا أب الصهيونية وأحد أفراد الدونم المخربين من اليهود الذين رحلوا من جحيم التفتيش في أسبانيا ولجأوا إلى ظل الخلافة الإسلامية في تركيا .

□ □ □

٤١ ـ الحقيقة والمجاز

ينبغي أن لا يكون موضوع تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز موضع خلاف بين غير المختصين في اللغة ، وينبغي الرجوع إلى أهل اللغة ومشاركتهم في فنهم إذا أريدت كلمة الحق في هذه المسألة .

ومجاز اللغة ليس هو المجلد الكبير الذي ألفه الزمخشري بعنوان أساس البلاغة ، وليس هو ما استدركه الحافظ ابن حجر العسقلاني في غراس الأساس .

بل في هذين الكتابين حقيقة لغوية ، ومجاز لغوي ، ومجاز أدبي .

والفرق بين المجازين أن المجاز اللغوي معنى استجد للفظ فدل عليه لفظه دلالة تضمن أو لزوم بخلاف الحقيقة التي دل عليها اللفظ دلالة مطابقة .

مثال ذلك القياس يدل حقيقة على تقدير شيء بشيء ، ويدل مجازاً على التسوية لأنها بعض نتائجه ، ويدل مجازاً على الانحناء ، لأن القوس بالتحريك مأخوذ من هيئة القوس المنحنية ، وهي ما سميت قوساً إلا لأنه يقدر بها .

فالمعنى المجازي ها هنا دلالة مفردة موجودة في القاموس يفرقها عن المعنى الحقيقي أنها دلالة غير مطابقة لكونها بالتضمن أو اللزوم أو على المشابهة .

والمجاز الأدبي ليس معنى لغوياً في المعجم ولكنه معنى يدعيه المتكلم عندما يقول : رأيت امرأة .. وهو إنما رأى رجلاً .

وليس في اللغة أن المرأة تسمى رجلاً ، ولكن المتكلم ادعى ذلك لوجه شبه ، ومثل نسبة الإرادة إلى الجدار ، فليس في المعجم أن الجدار يريد أو لا يريد ، وإنما في المعجم بيان معنى الإرادة ، وبيان معنى الجدار .

إلا أن الجدار الجماد لا يتصف بالإرادة التي هي للحيّ العاقل ، فكانت نسبة هذا المعنى إلى هذه الذات مجازاً أدبياً .

والمجاز الأدبي كثير في كلام العرب ، ولكنه ليس بأكثر من المجاز اللغوي .

والمجاز اللغوي أضعاف أضعاف الحقيقة اللغوية ، لأنك تأتي لمعجم كبير كتاج العروس فتجد للفظ الواحد معاني كثيرة ، والمعنى الحقيقي فيها واحد وهو الذي يدل دلالة مطابقة فيكون جامعاً للمعاني المجازية ، ولهذا ألف ابن فارس كتابه مقاييس اللغة فذكر الأصول الجوامع التي يؤخذ منها المعنى الحقيقي وذكر الفروع التي يكون منها المعاني المجازية .

وإقرار المجاز في اللغة ونصوص الشرع مذهب أهل اللغة ، ومذهب جمهور العلماء .

وأول من أنكره بإطلاق ـ فيما رأيت ـ أبو إسحاق الإسفراييني .

وأول من أنكره في القرآن داود بن علي الظاهري ، وابنه أبو بكر محمد ، ومحمد ابن خويز منداد البصري المالكي .

بل ألف منذر بن سعيد البلوطي الظاهري كتاباً في نفيه من القرآن الكريم .

وقد حقّق الشوكاني في إرشاد الفحول هذه المسألة ونصرَ مذهب الجمهور ، إلا أنه أطلق عزو الإنكار للمجاز إلى أهل الظاهر .

والواقع أن ابن حزم خالفهم في ذلك وقال بالحقيقة والمجاز في الباب الثامن عشر من كتابه « إحكام الأحكام » بعنوان « في المجاز والتشبيه » إلا أنه رحمه الله اعتبر كل مجاز لغوي حقيقة ، وأجاز دعوى المجاز الأدبي بضرورة حس أو نص أو إجماع .

قال أبو عبد الرحمن : وقد اتسعت شقة الخلاف في هذا الأمر البدهي بين أهل اللغة وجمهور العلماء وخصومهم القلة من علماء الأصول والفقه ، وسبب هذا

الاتساع لَبْس يعتور محل النزاع أريد أن أجمله في التالي :

أولاً : أن المختلفين في العقيدة أخذوا بدعوى المجاز ، فأنكروا بذلك بعض الحقائق الشرعية ، واتضح أن سبب ضلالهم التأويل ودعوى المجاز .

ومن ثم ذهب قلة من العلماء إلى إنكار المجاز .

واللَّبْس عند هؤلاء أنهم لم يفرقوا بين ثبوت المجاز ووجوده في اللغة ونصوص الشرع وبين دعوى المجاز في نصوص معينة .

والواقع أن امتناع المجاز في نص ما لا يعني امتناعه في كل النصوص .

ذلك أن المجاز يكون عندما يقوم برهان على عدم إرادة الحقيقة كما في قوله تعالى : ﴿ الذين قال لهم النَّاسُ إنَّ النَّاسَ قد جَمَعوا لكم ﴾ [سورة آل عمران/١٧٣] .

فالحس بموت من مات وعدم من لم يولد بعد ، وغياب من لم يقصد بالخطاب دل على أن المراد بعض الناس وليس جميع الناس .

وإذا تعددت المجازات المحتملة فلا يدعى مجاز دون مجاز إلا ببرهان يعينه بيقين أو رجحان .

ثانياً : من أثبت المجاز في لغة العرب لزمه إثباته في نصوص الشرع لأن القرآن نزل بلغة العرب وأسلوبها ، والرسول ﷺ عربي وكلامه عربي .

فما جاز في لغة العرب جاز في لغة الشرع .. هذا هو الأصل ولا يستثنى منه إلا ببرهان .

ثالثاً : من أنكرَ المجاز تمسك بحدوث المصطلح وأنه لم يستعمله الشرع والصحابة والتابعون رضوان الله عليهم .

وهذا مردود بثلاثة أمور :

أ ـ أن العرب أمة أمية ليس لها في جاهليتها علوم مدونة ولا كتب ولا علماء

يؤلفون ، وإنما حدث في حياتهم تدوين العلم بالإسلام فلا غرابة أن يكون الاصطلاح حديثاً ، وأنه حدث بحدوث تدوين العلوم .

ب ـ أن العبرة بمعاني المصطلحات ، فهذا المعنى المطلق عليه مجاز موجود في اللغة والقرآن سواء سمي مجازاً أو سمي غير مجاز ، وآية وجوده شواهده الكثيرة من نصوص الشرع وكلام العرب .

فلا يدفع وجود فاعلن مستفعلن في الشعر ، ووجود التمييز في النحو ، ووجود الاستعارة في البلاغة ، ووجود المقيد في أصول الفقه أن العرب لم يصطلحوا على ذلك في جاهليتهم قبل تدوين العلم .

جـ ـ أن العلماء اصطلحوا على معنى المجاز في وقت مبكر فسموه اتساعاً ووجوه كلام ، وسموه مجازاً أيضاً في وقت مبكر فعبر به سيبويه والإمام أحمد في الرد على الجهمية وأبو عبيدة وغيرهم .

رابعاً : تصور من أنكر المجاز أن إثبات المجاز يعني إثبات الكذب في الشرع ، وقد رد البلاغيون هذا التصور .

وأضيف أن قسمة الكلام إلى حقيقة ومجاز ليست قسمة تناقض حتى يكون المجاز بمعنى الكذب في مقابل الحقيقة بمعنى الصدق .

وإنما المراد التعبير المباشر باللفظ الدال على معناه دلالة مطابقة فسمي حقيقة ، والتعبير غير المباشر ولكن بنوع تضمن أو لزوم فسمي مجازاً .

فالمجاز الشرعي تعبير عن الصدق والواقع والحق بأسلوب الحقيقة اللغوية أو الأدبية وبأسلوب المجاز اللغوي والأدبي .

خامساً : الزعم بأن القول بالمجاز حمل للكلام على غير ظاهره .

قال أبو عبد الرحمن : العبرة بمراد المتكلم فيحمل الكلام من ظاهر اللغة إلى الظاهر من مراد المتكلم إذا قام البرهان على مراده .

ومراد المتكلم قد يكون الحقيقة اللغوية ، وقد يكون المجاز اللغوي أو الأدبي .

والكلام يصرف عن ظاهره إذا قام الدليل كما مر من قوله تعالى : ﴿ الذينَ قالَ لهم النَّاسُ إنَّ النَّاسَ قد جَمَعُوا لكم ﴾ وبإيجاز فظاهر الكلمة مفردة الحقيقة اللغوية .

وظاهر الكلام مركباً ما قام البرهان على إرادة المتكلم له سواء أكان المراد حقيقة أم مجازاً .

سادساً : الاختلاف بين اللغويين في المعنى الحقيقي لمفردة لغوية ، فبعضهم يدعي معنى حقيقياً غير المعنى الذي ادعاه غيره .

قال أبو عبد الرحمن : الاختلاف في تعيين المعنى الحقيقي من عدة معان لا يعني انتفاءه ، بل الحقيقة والمجاز ثابتان ، ويعرفان بالاستدلال والاستقراء ، ويكون فيهما الاختلاف كما يختلف الناس في غيرهما من الحقائق .

□ □ □

٤٢ ـ ميتافيزيقا اللغة الآحادية !!

الأستاذ عابد خزندار واحد فذ في المساهمة بإمداد تراثنا العربي بالتراث العالمي .

وقد ذكرت في عدة مناسبات قلمية أن واقع الأمة الثقافي يقوم على ركنين :

أحدهما : نشر التراث وفهمه ونقده والإشادة به وتوصيله إلى العالم بلغاتهم والإفادة من صالحه فكراً وتذوقاً وسلوكاً .

ومن ناحية نشر التراث بلغتنا فقد نشط منذ عام ١٣٩٠ هـ إلى هذه اللحظة نشاطاً يكاد يقرب من التراكم والتكرار .

وثانيهما : الإشراف على ثقافات العالم نقداً واصطفاء وتحويل الوجهين إلى تراثنا بلغتنا ، والإفادة من مصطفاه فكراً وتذوقاً وسلوكاً .

ونعيت كثيراً تخلف الترجمة في بلادي السعودية ، وعركت آذان دكاترة جيلي لقصورهم أو تقصيرهم في النقل وتعريب الأفكار .

وعابد خزندار ليس من مترجمي الكتب ـ وذلك مطلب ـ وإنما مقالاته كلها (إلا تحلة القسم) ترجمة لأفكار الآخرين ، ولهذا أنصت إلى صرير قلمه إنصات المشوق ، وأهامس طرسه همس ذي الكث والبث .

ومن المهامسة التي لم تكن كتاً إلا هذا اليوم قلة أو ضعف عناصر المحاكمة الفكرية ، لأن غالب جهده تكثيف النقل أو تلخيصه أو تبسيطه .

قال أبو عبد الرحمن : ومهما اشتد فقرنا إلى العطاء العالمي في بعض قضايا الفكر

فإننا لا نأتي من فراغ ، بل لنا مواهبنا الفكرية ، والموهبة حظ مشاع بين العالم ، ولنا أصولنا ، فنشرف على العطاء العالمي ونتلقاه ونتلقفه ، ولكن لا يدخل في قناعتنا وممارستنا إلا ما تعبت من أجل قبوله مواهبنا ، ورضيته أصولنا التي لم نتراجع عنها بتأصيل أحق .

وفي حروف وأفكار في ١٤٠٩/٤/١٩ هـ نشر الأستاذ عابد مقالته اللغة العامية وعامية اللغة بجريدة الرياض عدد ٧٤٦٣ ص ٩ .. وموجز عناصرها في التالي :

١ ـ اتكاؤه على مذهب حوارية اللغة الذي قال به باختين ، وتلك عكس اللغة الآحادية .

قال بذلك وهو يقرر أن الفصحى لغة الكتابة ، أما المشافهة فلغتها عفوية تنطلق من الواقع ، ومن لسان الحال ومن ضرورات المعيشة .

والمتحدث حينئذ لا يعترف بأي قواعد وكوابح إلا ما يصنعه هو نفسه ، ولهذا يصنع لغة حية متجددة متطورة من الواقع وليس من التقنين أو التقعيد !! .

بل من العفوية وتيار الحياة الهادر المتدفق الذي لا يعترف بالسدود أو القيود .

وينقل عن باختين أن اللغة الآحادية تحول كل ما يقول إلى مونولوج ذاتي ، ولهذا فإنه يملك لغته تملكاً لا يشترك فيه أي أحد غيره ، لأنها لغة محملة بنواياه فحسب ، فلا مسافة بين الشاعر واللغة .

واللغة الاحادية تتخلص من أسر السياق العام اللغة .

والنوايا شرحها بغير مفهومها القاموسي الذي يعني ما يضمره الإنسان ، بل فسرها بتجريد اللفظ اللغوي من كل المعاني التي اكتسبها على مدار التاريخ ، فإذا تجرَّد من كل مدلول فذلك هو البراءة من حمولة المدلولات التاريخية المتراكمة للفظ من أيدلوجية واقتصادية واجتماعية ومعرفية .

فينغلق على ذاته بالكلمة ليستمد منها لغة جديدة مع الخروج على الأشكال التقليدية والسياقات التاريخية التي تحاصر الكلمة وتكبلها .

وجاء ضمن تفسير اللغة الآحادية عند الشاعر أن لغته يجب أن تخلو من كل الصور التقليدية والنموذجية للأجناس الأدبية ـ ما عدا الجنس الشعري ـ وتتحرر من اللغة الجمعية للعالم بمعنى أن تقتصر لغة الشاعر على رؤيته الفردية للعالم .

٢ ـ شرح اللغة الآحادية بأنها لغة الناطق الأول ، وصفته أنه يلغو أحياناً مفترضاً أن هناك من سيستمع إليه ، فهو ـ بمجرد أن ينطق ـ ينشىء علاقة حوارية مع واقع آخر ، ليشيد واقعاً مشتركاً .

وفرَّع على ذلك أنها لغة الشاعر ، ومن ها هنا تفرعت فلسفة التقويض عند الفيلسوف الألماني هايديجر .

٣ ـ موجز فلسفة هايديجر أن أي قصيدة ليست إلا تفسيراً للعالم ، والقصيدة التي تأتي بعدها ليست إلا تفسيراً للتفسير .

لذا يقرر بوفي أن أي نص ليس إلا خطاباً تفسيرياً متداخلاً مع خطاب تفسيري آخر سابق له .

والنتيجة هي الوصول إلى النص الأول عن طريق تقويض النصوص اللاحقة .

٤ ـ اللغة هي المادة الخام لجميع النصوص .

قال أبو عبد الرحمن : أما ما يتعلق بالتقويض الهايديجري فالمأمول من أخي عابد ومن إشرافه المتألق على الفكر الفلسفي العالمي أن يحول أطروحة التقويض إلى ثقافة شعبية مشتركة بمقالة كمقالاته التي نصغي لها ونهامسها .

وأما اللغة الآحادية فلا نصيب لها من الوجود بإطلاق ، فإن مفكري السلف قسموا الوجود إلى وجود في الأعيان ووجود في الأذهان .

واللغة الآحادية ليس لها وجود في الأذهان .. فضلاً عن وجود في الأعيان !! .

وربما قال قائل : كيف هذا وقد فلسفها عابد في مقالته ، وشرحها المنظرون عند كلامهم عن تفجير الكلمة ؟ ! .

أيفلسف ويشرح ما لا وجود له في الأذهان ؟ .

قال أبو عبد الرحمن : هم ادعوا لغة آحادية لا وجود لها في الأذهان ، فلما أحرجوا بالشرح والفلسفة تكلموا ببعض شيء تتصوره الأذهان فاختل عندهم ميزان الهوية ، وجاء الشاهد غير منطبق على الدعوى ، وإليكم البيان :

١ ـ لهجات العامية ـ مهما قيل عن عفويتها ـ لغات حوارية ، لأنها أسلوب الأداء بين جماعات من البشر ، ولا علاقة لها باللغة الآحادية المدعاة .

وإذن فأول عناصر الأغلوطة المضللة تفسير اللغة الآحادية المنغلقة غير المتصورة بلغة عامية حوارية .

والفروق بين العامية والفصحى لا تعني الفروق بين الآحادية غير المتصورة والحوارية الواقعية .

٢ ـ كل مقدمة مكذوبة تنتج نتيجة غير صحيحة ، فلا بد حينئذ من تخليص الأفكار والفلسفات من المقدمات الكاذبة .

ومن المقدمات الكاذبة ها هنا دعوى أن المتحدث العامي لا يعترف بأي قواعد وكوابح إلا ما يصنعه هو نفسه !! .

قال أبو عبد الرحمن : لو فعل لكان هذياناً ، وسواء صنع لغة أو استعمل لغة قائمة فكلامه هذيان حتى يعقله العوام الآخرون حوله ويكون دالاً عندهم .

وهذا هو معنى اللغة الحوارية .

إن العامية تقصر عن الفصحى في الحدود والقيود ، وهذا القصور من أوجه عاميتها .

ولكن هذا لا يعني خلوها من قيود وحدود تجعلها لغة حوارية لجماعات من البشر ناقصي الثقافة والعلم ، أو قاصرين عن مواكبة الفصحى نطقاً .

٣ - التطريب والتسويل والتزيين بهجاء المبادىء ، ومديح التخلف ، وهذا أقبح صنوف المغالطة والتضليل .

فالعامية تساق على أنها عفوية مصدرها الواقع ولسان الحال وضرورات المعيشة والحرية .. وهذا يوحي بالمدح .

أما الفصحى فلغة السدود والقيود ، وليس هناك سياق عام يأسر المتكلم .. وهذا يوحي بالذم .

قال أبو عبد الرحمن : الفصحى التي هي لغة المحادثة قبل فساد السليقة ولغة الكتاب والعلم إلى هذه اللحظة كانت عفوية مصدرها الواقع ولسان الحال وضرورات المعيشة ، لأن القيود الحريرية للفصحى كانت سليقة المتحدث فكانت عفوية .

فلما استعجم نطق العربي وغمره الخليط وغلبت عليه الأمية العامة أو شبه الأمية حينما عجز بكتابته وقراءته عن استرداد لغته كانت العامية العاجزة الناقصة عفويته وواقعيته .

والطرح العادل البعيد عن التضليل يهجو واقعية العامي وعفويته بقصور عاميته عن التعامل مع الواقع تعاملاً يفرق بين الموجودات ، فيكون في لغته من الدلالة بمقدار ما في الوجود من معرفة .

والعامي إذا أعوزته الفروق في لغته ربما دلع لسانه أو مد رجله أو أحدث حركة يكمل بها لغته ، أو طرح كلمات عديدة تستنبط منها مقصده .

ولغة العامي مفردات من لغته الفصحى الأم وألفاظ مقترضة من لغات أخرى .. وإنما وجه قصورها أن العامي لا يستحضر المفردات الكافية من فصحاه في التعبير

عن مراداته ، ويقبل الدخيل المعبر عن ضرورات معيشته لجهله بالفصيح من لغته المعبر عن ذلك .

ويقل جمال عاميته لفقدانه المرادفات وضروب التركيب التي يعبر بها عن مراداته على سبيل التناوب فلا يدخل السامع ملل ترديده للمفردة الواحدة ، والجملة الواحدة .

والطرح العادل البعيد عن التضليل يبين أن الحرية من الضرورات جهل وبلادة وعجز ونقص .

ويبين أن الحدود والقيود ضرورات كونية لتميز الماهيات والمرادات والهويات .

٤ ـ في تقرير اللغة الآحادية غير المتصورة حيف على الشرع والعلم معاً إذ زعم لها أن الناطق الأول يلغو ثم يكون لغة الحوار .

فأما الحيف على الشرع فأول الناطقين من البشر آدم عليه السلام وقد علمه ربه الأسماء كلها وألهمه ورباه فلم يحوجه إلى لغو يكون لغة حوار .

وأما الحيف على العلم فنحن نرى الطفل يناغى ويناغي ويلغو ، ثم لا يوصف بأنه متكلم حتى يتحدث بكلام يفهمه الآخرون .. وتلك هي اللغة الحوارية .

وما أثر قط أن طفلاً لغا بمونولوج فصنع لنفسه مفردة فمفردة فمفردة حتى كون لغة آحادية أصبحت فيما بعد لغة حوارية .

وإن من التحف الكبرى أن يقال الطفل الفلاني الحميري أو العدناني أو الإنجليزي أو الصيني أو الفارسي أو التركي أو الفرنسي ... إلخ .. إلخ صنع ذلك السطر في قاموس اللغة الفلانية ؟ ! .

٥ ـ رد الكلمة إلى براءتها من المعاني ليفرغ فيها لغة آحادية تكون فيما بعد لغة حوارية مجرد خيال ، فإن كان يدعى في لغة أجنبية فعلى المدعي ذكر شواهده .

وإن كانت تدعى في اللغة العربية فلا أعهد أن لفظاً جرد من معانيه ثم عاد إناء جديداً .

لا أعلم أن الناس أفرغوا حرف الحاء والميم والراء والألف قبل الراء من معناه الذي هو ذو الأذنين الطوال النهاق ذو الذيل الطويل والقيون طويل الظهر منه الشهري والحساوي والإزيمر فجعلوه اسماً لبنت حواء بدل ليلى مثلاً .. لا يعهد هذا ، وإن تصور فالعودة إلى لغة العقلاء آخر الأمر .

نعم يوجد في العامية كلمة استعملها العوام لغير معناها الأصلي ، ولكن ليس معناها أن اللفظ جرد من معانيه ، بل المعاني باقية في المعجم ، ماثلة في استعمال الفصحاء والمتأدبين على الفصحى .

والاستعمال العامي جهل مآله إلى تصحيح العلماء .

□ □ □

٤٣ ـ صحة العقيدة والمدينة الفاضلة

المدينة الفاضلة حلم فلسفي منذ جمهورية أفلاطون ، ولكنها ظلت حلماً أو خيالاً فلسفياً منذ جاءت فكرة المثال والبعد عنه خطوة أو خطوات .

وأعظم مدينة فاضلة في عالم الواقع كانت طيبة الطيبة المباركة منذ رسم فيها رسول الله ﷺ سمت القبلة وجلجل فيه نداء بلال وزملائه رضي الله عنهم .

ثم انبثق عن ذلك المجتمع الفاضل والجمهورية الفاضلة إلى أن بدأ الوشب في العقيدة .

ذلك أن المجتمع المدني مجتمع صحت وزكت عقيدته بعد جهاد فكري استمر بمكة المكرمة ثلاثة عشر عاماً ، فصدر سلوكهم عن يقين بحقيقة ما بعد الموت ، وأن الدنيا مهما طال العمر دار مقر ، وأن الحياة الأبدية ما بعد اللحد ثم البعث .

وصدر سلوكهم عن نعيم روحي يؤمن برب خالق لا معقب لحكمه يخلق ويرزق ويُحيي ويُميت ويسمع ويبصر ، وطردوا التلازم بين أسمائه وصفاته جل جلاله فكما هو العظيم جل جلاله ، وكما أن من عظمته خلق كون واسع نعتبر الكرة الأرضية فيه وأهلها كالذرة ، والكون كله كالذرة بجانب الكرسي ، وكل ذلك لا شيء بالنسبة للعرش ، والله أعظم وأكبر وإن إلى ربك المنتهى .. كما أن من عظمته هذا الكون العظيم فهو اللطيف ومن لطفه خلق الذرة بسمعها وبصرها ومخها وعروقها وعقلها .

ومن لطفه أن هذا البشر المسكين وهو ذرة في الكرة الأرضية (والأرض أقل

من ذرة في الكون) فإنه لا يغيب عن سمع ربه وبصره وعلمه ولطفه وعدله ومحاسبته .

هذا هو معنى التلازم .

قال أبو عبد الرحمن : واعلموا أيها القوم أن محبة الرب جل جلاله ليست تباكياً ولا أشعاراً تتلى بأصوات عذبة ولا مشية تجاذب .

ولكن والله من علم محدوديته وضعفه في هذا الكون ، ثم علم عظمة ربه ولطفه وتعامل مع ربه بما يريده منه شرعاً فإنه سيجنح قلبه شوقاً ومحبة لربه الذي يسر عليه إذا أعسر ، ويفرج همه إذا كرب ، ويغنيه إذا عال ، ويؤمنه إذا خاف ، ويصبره إذا خار ، ويشفيه إذا مرض ، ويفرحه إذا حزن ، بل يفرحه بلقاء ربه إذا عاين الموت وجزع الجبابرة من فراق غرور الحياة .

إن صحة العقيدة تثمر سلامة السلوك ، وهما ينتجان سعادة الحياة .

وعندما يدخل الوشب في العقيدة يتشتت الشمل ، ويتساقط السلوك فيظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ، وتجدب الحياة فلا غذاء ولا دواء ولا برد يقين ولا راحة نفس .

وإنني مستشهد لكم بفترة تاريخية هي نموذج لغيرها من فترات البؤس حينما يكون الوشب في العقيدة .

لقد ذكر ابن كثير وابن العماد وغيرهما من أحداث عام ٢٦٠ هـ رحيل أهيل البلدان من بلدانهم لغلاء المعيشة . وذكروا أن كر الشعير ــ الذي لا يأكله اليوم إلا الحيوانات ــ بيع في بغداد بمئة وعشرين ديناراً .

وفي أول القرن الرابع الهجري سنة ٣٢٤ هـ اشتد الجوع وكثر الموت فمات بأصبهان وحدها نحو مئتي ألف وكثر الفقر والمرض ، واستغلت الدواب .

ذكر ذلك ابن العماد في شذرات الذهب ، واهتديت إلى هذه الأحداث وأنا أقرأ عن مولد الأشعري ووفاته في مقدمة الشيخ عبد الله شاكر البنهاوي لرسالة إلى أهل الثغر ، للأشعري .

إن هذه الفترة البائسة هي فترة التمزق السياسي ، وهي فترة التمزق العقدي والبعد عن عقيدة السلف ، وإنما نجاة المتمسكين بالعقيدة في ذلك المجتمع البائس كان بالقناعة والرضا .

كان أهل العلم يستعينون على الفقر والغلاء بالله ثم بالتقشف الذي تطبعوا عليه .

وفي الفترة التي كان فيها كر الشعير بمئة وعشرين ديناراً كانت نفقة أحدهم لا تزيد على ١٧ درهماً في السنة .

والدرهم في ذلك الوقت نصف دينار .

قال الدكتور عبد الرحمن بدوي عن الدرهم : وأعلى قيمة بلغها حتى منتصف القرن الثالث الهجري تقوم بين ٢,٩١ و ٢,٩٥ جراماً من الفضة[١] .

قال ذلك وهو يتحدث عن نفقة الإمام أبي الحسن الأشعري المقدرة بسبعة عشرة درهماً .. أي ثمانية دنانير ونصف دينار .. أي بما يقرب من قيمة نصف عشر كر من شعير .. أي ثلاثة أعشار وقر حمار من الشعير .

قال الزبيدي : الكر ستة أوقار حمار .. أي ستون قفيزاً ، والقفيز ثماني مكاكيك ، والمكوك صاع ونصف صاع .

قال الأزهري : والكر من هذا الحساب اثنا عشر وسقاً كل وسق ستون صاعاً[٢] .

إذن نفقة الإمام الأشعري من الدراهم في السنة قيمة ستة وثلاثين صاع شعير ،

---

(١) مذاهب الإسلاميين ٥٠٣/١ .

(٢) تاج العروس ٣٠/١٤ ط الكويت .

وللحياة كلف غير الشعير !! .

ولهذه القناعة كان العلم ـ شرعيه ودنيويه ـ في أوجه رغم بؤس الحياة ، ولكن البؤس بسبب الوشب في العقيدة ، لأن ضعف العقيدة أو اختلاطها يجر إلى الترف والبطالة والتحلل من الالتزام ، وصحة العقيدة وحرارتها تدفع إلى العمل الصالح .

ولا ريب أن فساد العقيدة في تاريخنا الإسلامي أوقع ألوف العوام وأشباههم في الاعتقاد الفاسد في أسماء الرب سبحانه وصفاته وأخباره ، ولست بصدد الاعتذار للعامي الجاهل والعالم المخطىء المتأول .. فهذا باب خاص آخر ، والله يعامل بغفرانه وإحسانه من شاء من خلقه يوم القيامة ممن عرف صدق نيته وسلامة قصده .

وإنما أعني سعادة الحياة في الدنيا حينما يكون المكلف مصيباً مبروراً ، وليس مجرد مخطىء قد يكون معذوراً .

ذلك أن صحة العقيدة تنتج عملاً صالحاً صواباً فيقبل الدعاء ، فإن العمل الصالح وسيلة المؤمن في استمطار الرحمات .

وبصلاح العمل وصوابه يصلح الكون وتستقيم الحياة ويرتفع مقت الله .

وقد ثبت في الحديث الصحيح أن الله قبل بعثه لمحمد ﷺ نظرَ إلى أهل الأرض فمقتهم إلا بقايا من أهل الكتاب .

وهكذا يَرْبَدُّ وجه الحياة ويسود كلما ارتفع عنها نظام الله الشرعي عقيدة وسلوكاً .

وقد قضى الله بفناء الكون وتبدله عند النفخ في الصور حينما لا يكون على وجه الأرض من يقول : الله الله .

إن الفساد يظهر في البر والبحر بمقدار ما يظهر من فساد الناس ، ويفسد الكون كله بفساد الناس كلهم ، وقد لاحظ هذا الاقتران شيخ الإسلام ابن تيمية في أحد مباحثه .

٤٤ ـ وللعلم سياسته !!

العلم المعتبر ما صدر عن حقيقة أو خير أو جمال .

والعلم غير المعتبر ما كان ضاراً أو غير مفيد .

ومنذ فجر البشرية والعلماء هوادج مسافرة يتفجر منهم العلم ، والمتميزون منهم لم يكن قدرهم أنهم علماء فحسب ، بل ميزتهم أنهم يحسنون سياسة العلم فهي الجانب الأهم ، فلا بد للعلم من سياسة في تحصيله ، ولا بد له من سياسة في تقديم أولوياته حتى لا يكون رجل العلم كالمنبت لا ظهراً أبقى ولا أرضاً قطع .

ومن الواقع العلمي المتردي في الرقعة العربية والإسلامية ويحتاج إلى سياسة علمية هذا التمزق بين المسلمين في الأصول ما بين تكايا ودروشة وأفكار استشرافية أو جهمية أو خارجية .

وفي بعض الجلسات العلمية المباركة التقيت بعالم أهل الشعيب فضيلة الشيخ محمد الشدي فوجدت عنده شيئاً من رحابة الصدر وسياسة العلم التي أدعو إليها ، ذلك أنني واجهته بالخلاف المذهبي العقدي المضلل ، فقال : إن الأصل عدم الخلاف ، ولهذا يلزم العناية بتأليفات تدون الفقه والعقائد من مؤلفات العلماء القدماء الأئمة الأربعة وتلاميذهم وتلاميذ تلاميذهم ، فإن عقائد أولئك القوم سلفية ، وإنما دخل الحشو والتخريف والبدع في كتب المتأخرين .

ولقد صدق الشيخ في ذلك ، فإن أجيال الأئمة وأتباعهم وأتباع أتباعهم أجيال علماء السلف ولا خلاف بينهم في العقيدة ، ولا مكان للخرافة والبدعة في صفوفهم ، وخلافهم مرحوم ، فيه سعة لأنه في مسائل الفقه .

وإن عودة أصحاب الإمام أبي حنيفة رحمه الله إلى التمذهب بمذهب إمامهم وخدمة مسائله من كتب الإمام وتلاميذه وتلاميذ تلاميذهم في القرون الأولى لمفضلة عودة إلى مذهب السلف ذاته ، لأنه جيل تلاميذ الصحابة رضوان الله عليهم وتلاميذ تلاميذهم إلى أربعة أجيال أو خمسة ، وجيل سيادة النص وتقديم مراد الله ، وجيل الاتفاق على العقيدة لا يعلم بين الأئمة الأربعة وحملة علمهم خلاف في ذلك .

وقل مثل ذلك عن أصحاب مذهب مالك والشافعي وأحمد ، إنما خلافهم في الفقه الذي يسع فيه الخلاف ويرفع الله فيه الذين أوتوا العلم درجات .

وللشيخ الألباني تحشية على الطبعة الأخيرة من كتابه عن صفة صلاة النبي ﷺ ، نقل فيها النصوص المتواترة المثلجة للصدر ، يقول فيها كل إمام من الأئمة الأربعة : إذا صح الحديث فهو مذهبي .

ويَنهى كلُّ إمام عن تقليده ويأمر باتباع الشرع إذا صحَّ النص وبان الحق لطالب العلم .

فكتب الأئمة وتلاميذهم إلى أجيال هي همزة الوصل بين المسلمين ، وهي معقل التجمع لشباب الصحوة في أقطار الأرض ، حتى لا تتمزق بهم الأهواء بين صوفي ومعتزلي وأشعري وحشوي وما تريدي .. إلخ ، وكل واحد يدعي أن قومه أهل السنة والجماعة .

إن أجيال الأئمة الأربعة هي أجيال العصور التي كانت فيها الرقعة العربية والإسلامية خلافة واحدة ، والعودة إلى كتب الأئمة وأجيالهم عودة إلى أعوام الجماعة .

وإذا قرأ الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي كتب أئمته وحملة مذهب إمامه في العصور الأولى المفضلة لن يجد كبير خلاف أو تناحر مع كتب أجيال متأخرين

قالوا : « هلم إلى السلفية » من أمثال ابن تيمية وابن كثير وابن عبد الوهاب .

وعمدة هؤلاء أقوال علماء القرون الممدوحة من أمثال الأئمة الأربعة وكبار أصحابهم وحملة علمهم كأصحاب السنن وأصحاب الصحاح وأبي عبد الله المروزي وابن خزيمة ، إلى الطحاوي ، إلى كافة علماء الأمصار المتميزين قبل نشوء المذاهب والخلافات العقدية ، والتمذهب لها من قبل المتأخرين .

وهذا الملحظ وجد عند العلامة الشاطبي إذ قرر في مقدمة كتابه الموافقات أخذ الفقه من كتب المتقدمين .

قال أبو عبد الرحمن : وقد يفاد من كتب المتأخرين إفادة ثقافية بشرية ، أما تأصيل حقيقة الديانة نقلاً فلا بد من الاتصال بالنقل عن الأسلاف .

إن المطلب عناية ذوي التعليم التربوي بتأليف كتب موجزة بمذهب كل إمام في الفقه يصدر بمقدمة عن مذهبه في العقيدة ، ويكون النقل من مؤلفاته وثقات أصحابه وكتب العلماء المحققين من أتباع مذهبه في الأجيال القريبة منه .

ووعي أهل مذهب في كل بلد بمذهب إمامهم هو سبيل القربى والصلة بين فلول المسلمين .

وكان الشيخ يتمنى لو حقق هذا الطلب في شبابه وقوته ، وندبني إلى ذلك وأنا على ضعف .

وإلى هذا أندب بدوري ذوي الحيوية العلمية من شباب الصحوة إلى هذه الغاية النبيلة .

ومن سياسة العلم ـ بعد الأخذ بمبدأي تقديم الأولويات ، وأن أحب العمل إلى الله أدومه وإن قل ـ أن يقدم طالب العلم عمله للطبع بعد الاجتهاد والتقصي ولا يرهنه بزيادة وسوسة تعطله .

وهؤلاء إذا أنجزوا أعمالهم أعادوها في طبعات أخرى ، فكانت الطبعة الثانية كأنها تأليف جديد .

على هذا النمط أكثر تحقيقات شيخي عبد الفتاح أبو غدة ، ومنه استفدت ذلك .

ومن المحليين الدكتور عبد الله العثيمين يكاد كتابه عن نشأة إمارة آل رشيد يكون تأليفاً آخر في طبعته الثانية .

وبعكس هؤلاء شيخنا عبد الله بن خميس في كتابه عن الأدب الشعبي وراشد الخلاوي فإنه إعادة نسخ أو تصوير أو إعادة طبع الحرف بشكل آخر ، وليس إعادة طبع بالمعنى الاصطلاحي الذي تكون فيه الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة .

ومن سياسة العلم ـ ولها علاقة بالوسوسة العلمية ـ ما استفدته من شيخي عبد الرزاق عفيفي متعه الله بالصحة والعافية عندما كان يدرسنا التفسير أول ما فتح المعهد العالي للقضاء ، فقد كان يوصي ذا التخصص بأن يشبع مسألته من تخصصه فإذا اعترضت له مسألة جانبية قلَّد أهل التخصص .

وقرر أن الفقيه يقلد اللغوي والمحدث والأصولي إذا لم يكن متخصصاً في كل هذه الفنون .

والبلاغي يقلد النحوي ، والنحوي يقلد العروضي .. إلخ .

قال أبو عبد الرحمن : ولقد كاد يغلبني شيء من الهوس العلمي فإذا بحثت مثلاً مسألة في الفقه وأردت أن أجتهد اجتهاد الفقهاء ثم عرضت لي مسألة أصولية نسفت مسألة الفقه وأردت أن أجتهد اجتهاد أهل الأصول .

وهكذا إن عرضت مسألة لغوية أو نحوية فأدركني الملل ولم أنجز كثيراً من تلك المسائل .

وبعضها طال عليه الأمد ونسيت مداخلي فيه ونواياي حوله فمزقته ، وإن إهدار العلم أعظم سفهاً من تبذير المال .

ولكنني امتثلت وصية شيخي عبد الرزاق فأخذت الأمر على السماح .

□ □ □

٤٥ ـ بلِّغوا عنّي ولو آية

تمسَّك بهذا الحديث الشريف الصحيح من أخذ بعموم معناه ، وجرَّده عن سياقه ، ممن يقف أمام المصلين أو على المنابر ، وليس هو من أهل العلم الذين يفقهون أصول الفقه والفكر ولغة العرب وطرق الاستنباط التي يتحرر بها مراد الله من النصوص ، وتكون شرطاً لصحة الإقدام على الفتوى .

وتختلط الموعظة عند هؤلاء بالفتوى ، وبعضهم يذكر جهله فيتورَّع ويقول : أفتى بذلك شيخنا ابن باز أو ابن عثيمين .

وقد ناقشت عدداً من هؤلاء مشافهة وبيَّنت له أن الوعظ والفتيا لا يكونان إلا بعلم وفي حدود المعلوم .

وما حرصت على المناقشة إلا لعلمي بأضرار الوعظ والفتيا بغير علم ، وطالب العلم يتحرَّج من القيام من المسجد والواعظ يتحدث كما يضيق من سماع فتوى بغير علم أو تحجير واسع أو تمذهب ضيق مع تحمس وصلف .

وكل من حادثته من هؤلاء يتمسك بعموم النصوص الآمرة بالتذكير والتبليغ لا سيما حديث « بلِّغوا عني ولو آية » .

قال أبو عبد الرحمن : لهذا أذكر التنبيهات التالية :

التنبيه الأول : أن التذكير المأمور به إنما هو لأهل العلم ، ومن لا علم عنده كيف يذكر ؟ ! .

والصحيح المحقق عندي أن من لم يكن من أهل العلم فقهاً وأصولاً واستنباطاً

لا يحق له أن يعظ ، ولا يحق له أن يفتي وإن كان يبلغ فتوى غيره كابن باز أو ابن عثيمين .

إنما يحق له ذلك إذا كان بين عوام وسُئل فحينئذ يجيب بما عنده من علمه أو علم غيره ، وإن أحال الأمر لأهل الفتوى المعتمدين في البلد رسمياً فذلك أسلم له والاتصال بهم سهل .

أما أن يقوم على المنابر ويتحدث بعلم غيره وهو لا يستطيع ترجيح قول على قول لقصور أداة الاستنباط عنده فذلك ظلم للنفس وهي في مندوحة وعافية .

والتنبيه الثاني : الفرق بين الفتيا والقضاء والوعظ أن القاضي مأذون له رسمياً بعد تحري العلم عنده والعدالة ، يحكم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ بالمجمع عليه ، وعلى فتوى معينة في المختلف فيه ، ومحدد مجال نظره في رقعة أو في باب أو أبواب معينة .

والمفتي كذلك ولكنه غير ملزم ، وقد يكون المفتي المعتمد رسمياً من أهل الاجتهاد ، يحسن الترجيح بين الأقوال لفضل علم عنده ، أو يحتضن أقوال غيره ويرجحها كشيخ الإسلام ابن تيمية .

وقصارى الثقة به أن يكون يفقه أدلة شيخ الإسلام العقلية .

وعلى أي تقدير فالقضاة والمفتون المعينون رسمياً هم المرجع للعامي .

وللعامي أن يختار منهم أو من غيرهم من يثق بعدالته ممن استفاض لدى الكافة أنه ذو علم .

أما الموعظة فلا تكون إلا في المتفق عليه الذي لا يعلم فيه خلاف بين من يعتبر خلافهم ، كالتشويق إلى الجنة والعلم بأنها حق ، والتخويف من النار والعلم بأنها حق ، والتحذير من الكبائر والموبقات والإصرار على صغائر الذنوب ، والحث على الواجبات والقربات والطاعات وآداب الإسلام ، والدعوة إلى تعظيم الرب جل جلاله

ومحبته ومحبة رسول الله ﷺ ، وتعطير المجالس بسيرته .

فمن كان قاصر الأداة في الاستنباط ولكنه يحفظ صحاح النصوص في ذلك ، ففضيل في حقه أن يعظ المسلمين ويذكرهم إلا أنه يبلغ نصاً صحيحاً ، ولا يستنبط ولا يرجح ولا يفتي .

فهو مثلاً يحذر المسلمين من الربا بالنصوص الصحيحة الواردة فيه التي حفظها الواعظ من القرآن ، أو الصحيحين ، أو من كتب بيَّنت ما تقوم به الحجة من الصحيح والحسن .

ولكنه لا يستعرض صوراً من المعاملات فيقول : هذه الصورة حلال حلَّلها شيخنا فلان .

وهذه الصورة ربوية حرام حرَّمها شيخنا فلان .

وأهل المذهب الفلاني في المسألة الفلانية على باطل ، وأهل المذهب الفلاني في المسألة الفلانية على صواب .

هكذا قال شيخنا فلان .

وبهذا يستفز أهل العلم الذين تمذهبوا في المسألة عن نظر وترجيح مع أنه (أي الواعظ) لا يحمل علمه ، ولا يحسن الانتصار لعلم غيره بنظر صحيح .

وهذا النوع من الوعَّاظ له أن يحذر المكذبين ويحذر المطففين ، والساهين في صلاتهم بأداة التأثر « ويل » ويتلو النصوص في ذلك .

ولكن لا يحق له أن يقول : وويل واد في جهنم !! .

لأنه ليس من أهل النظر في ترجيح هذا المعنى أو ردّه .

بل يُورد النص ويسكت ، أو يسوق أقوال المفسرين في بيان معنى ويل .

فإن كان من أهل العلم رجَّح .

قال أبو عبد الرحمن : ومعظم الوعاظ أسرفوا في نقل هذه الدعوى وهي أن « ويل » واد في جهنم فلا يذكرون غيرها .

وجهنم من غيب الله فلا يُضاف إليها إلا بعلم من شرع الله ، ولم يصح في الشرع أن في جهنم وادياً اسمه ويل .

والأصل حينئذ الرجوع إلى لغة العرب التي علم منها أن الويل حكاية تأثر وتولول ودعوى ثبور .

وهذا النوع من الوعاظ يتلو النصوص الصحيحة في عظم شأن الصلاة وشدة الوعيد على تركها ، ويجتنب الخلاف في تكفير تارك الصلاة كفراً عملياً أو اعتقادياً ، فلا يقول يكفر أو لا يكفر ويقول : هكذا أفتى فلان .

ولا يتمسك بنصوص التكفير بإطلاق وهي محل التوفيق بين الأدلة الأخرى في نظر المجتهدين ذوي العلم قديماً وحديثاً .

بل يترك هذا لذوي الفتوى ولذوي العلم الذين يحسنون الاستنباط والجمع بين النصوص عن علم تأصيلي .

التنبيه الثالث : أن الحديث الذي تمسكوا به ليس على إطلاقه .

وهذا سياقه : قال عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما : قال رسول الله ﷺ : « بَلِّغُوا عني ولو آية ، وحَدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حَرَج ، ومَنْ كذبَ عليَّ مُتعمِّداً فليتبوَّأْ مقعدَه من النَّار » . رواه البخاري في صحيحه ورواه غيره .

وقد دقَّق الإمام الشافعي النظر فرأى أن الأمر بالتحديث ليس على إطلاقه فقال : من المعلوم أن النبيَّ ﷺ لا يُجوِّزُ التحديث بالكذب ، فالمعنى : حدِّثوا عن بني إسرائيل بما لا تعلمون كذبه .

وأما ما تجوزونه فلا حرج عليكم في التحدث به عنهم .

وآخر الحديث حرم التحديث عن رسول الله وشرع الله إلا بعلم ، لأن تحريم تعمد الكذب يعني إيجاب الصدق ، وذلك هو صحة ثبوت الشرع وعدم التحديث إلا بما صح ثبوتاً .

ويشهد لهذا الاحتياط حديث أبي هريرة رضي الله عنه في صحيح مسلم وغيره عن النبي ﷺ قال : « كفى بالمرء إثماً أن يُحدِّث بكل ما سمع » .

ويشهد لهذا الاحتياط أيضاً حديث ابن مسعود رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « نَضَّر اللهُ عبداً سمعَ مقالتي فحفظَها ووعاهَا وأدَّاهَا ، فرُبَّ حَامِلِ فقهٍ غير فقيه ، وربَّ حاملِ فقهٍ إلى مَنْ هو أفقه منه » . رواه البخاري في صحيحه .

قال أبو عبد الرحمن : هذا الحديث نص قاطع على أن غير الفقيه يبلغ شرع ربه تبليغ لفظ لا تبليغ معنى ، لأن الرسول ﷺ أمره بالحفظ والوعي والأداء وفق التحمل ، وعلَّل رسولُ الله ﷺ ذلك باحتمال مبلغ غير فقيه وسامع متفقه .

والآن السنة دُوِّنتْ ، ومَيَّز العلماء في كتبهم الصحيح المحتج به من الباطل الذي لا تقوم به حجة .

فمن يحفظ حديثاً من الصحيحين ، أو حديثاً صحَّحه بعض أهل التخصص فهو مبلغ إذا أدَّى كما قرأ ، ونص الحديث إلى أهله .

أما تبليغ معاني النصوص فلا يكون إلا عن فقه على نحو مما أسلفته آنفاً .

ومن حسنات الشرع المطهر عندما جعل بيان معاني النصوص لأهل العلم أن العالم هو الأقدر على سياسة النصوص وتحقيق ثمرة الوعظ .

فمن آداب العلم والوعظ والدعوة ما بينه رسول الله ﷺ في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه في صحيح البخاري وغيره قال : « يَسِّروا ولا تُعَسِّروا ، وبَشِّروا ولا تُنَفِّروا » .

قال أبو عبد الرحمن : لا يُحسن تطبيق هذه الخلال ولا يفقهها إلا العلماء .

وصح عن علي رضي الله عنه أنه قال : حَدِّثوا النَّاس بما يَعرفون ، أَتُحِبُّون أنْ يُكَذَّبَ اللهُ ورسولُه ؟ ! .

قال أبو عبد الرحمن : والناس اليوم تثقفوا وتوسعت مداركهم وتصوراتهم لفشو القلم والممارسات الدنيوية الحضارية ، وارتفعت العامية المطلقة ، واتصل السواد بمنابع الثقافة الشرعية المرئية والمسموعة والمقروءة مع حديث المجالس التي باتت مثقفة .

وطلبة العلم كثيرون بحمد الله ولهذا ينبغي الحد من ظاهرة الوعظ والفتيا لمن هبَّ ودبَّ ، وأن تنظم وتوظف منابر الوعظ وحلقات الذكر لأهل العلم الذين تبرأ بهم الذمة عدالة وعلماً وعقلاً .

ويختار للعوام قراءة سردية لنصوص صحيحة ، فإن وجد ذو علم يفسرها ويبين معانيها بما يتفق مع مدارك العامة فذلك نور على نور .

أما التذكير والتعليم والوعظ فيؤتي ثماره المباركة بواسطة أهل العلم ، والعدالة فهم الذين يُؤَثِّرون في القلوب .

ويعظم نفعه إذا راجع الواعظ كلامه وحرَّره وحبَّره ونظَّمه ، وعرف ما يرد على جزئياته من خلاف أو استشكال ليجتنبه أو يُعِدُّ له الجواب الشافي في وقته .

ومن سياسة العلم التي هي من فقه العلماء ما ذكره البخاري في صحيحه عندما قال : ويقال : الرَّبَّانيّ الذي يُربِّي الناس بصغار العلم قبل كباره .. قال ذلك شرحاً لقول ابن عباس رضي الله عنهما : كونوا رَبَّانيين حكماء فقهاء .

قال أبو عبد الرحمن : والوعظ من كبار السن من ذوي العلم والعمل ألصق بالقلوب من وعظ الأحداث الصغار ما دام القيام بحسبة الوعظ غير متعين عليهم .

□ □ □

٤٦ ـ للحقيقة لا للطريقة

القرون الأخيرة ـ قرون العلم المادي ـ بدأت بالطموح إلى الابتكار وانتهت بالتسابق على توليد الجديد المبتكر في المأكل والملبس والمشرب والمركب والأثاث والآلة والعدة .. ابتكار في جودة الصنع ، أو في حلاوة الشكل ، أو في مرونة الأداة ومتعتها .. أو في اختراع آلة لعمل لم يستعمل له مثل تلك الآلة قط .. أو في اكتشاف مادة كونية أو ظاهرة ، أو آثار مادة كامنة من دقائق أضواء ونجوم ونيازك وأجرام وموجات فوق الجاذبية أو خبايا في التراب أو الجليد أو أعماق البحار من حيوان مجهول ، أو نبات مجهول ، أو متحجرات ذات دلائل تاريخية . كل لحظة صنع جديد مركب من مخلوقات الله ، أو اكتشاف جديد من غيوب الكون التي أذن الله بكشفها في أجل معين لأناس من خلقه .

وكل هذا علم بمعنى الكلمة .. وكل هذا من ثمار الحقائق بمعنى الكلمة .. وكل هذا مطلب علمي بمعنى الكلمة .. ولا ضيق ولا تراكم في تجدد وجود هذه الأشياء أو تجدد العلم بها .

والعالمان العربي والإسلامي لم يسدا الرمق من هذا الغذاء العلمي فضلاً عن ادعاء التخمة عليهما .

أما المعارف الذهنية التي تنتج أنامل ماهرة تعمل وتصنع ، أو أبصاراً حديدية وأسماعاً مرهفة تُكتشف من حقائق الكون فليس لنا منها إلا تحلة القسم .. وإنما لنا نصيب الأسد في الجانب النظري التجريدي الذي تتساوى فيه الحقيقة الواقعية ، والمثال الافتراضي ، والصور المتخيلة .

ونحن نشكو التراكم والتخمة في كل ذلك .

والافتراض والتخيل ليس مطلباً علمياً ، ولكنه مطلب جمالي في الأدب أو الفن .

ومع هذا لا نُحسد لأن عالمنا النظري التجريدي يغلب عليه التراجع التاريخي بدافع الحمية التراثية ، أو الاستسلام الراهن بدافع ملكة التقليد الفطرية الأمينة لدى كل أمة هزمت حضارياً .

وتمزقنا بين الطموح للابتكار ، وعقدة العصبية للموروث ، وعقدة الإكبار المطلق للغالب .. أصبحت مسائلنا النظرية المتراكمة تعز على الحصر كما عز على الحصر المبتكرات صنعاً أو اكتشافاً !! .

فلماذا هذا التمزق النظري ؟ ! .

الجواب بادي الرأي أن بني قومي مولعون بالطريقة لا الحقيقة .

كل واحد لا يشرفه أن يكون سادن حقيقة عتيقة بمقدار ما يشرفه أن يكون مبتكر طريقة في الخيال حباً للابتكار .

فإن عجز عن إبداع الطريقة ورث من العتمات التاريخية خبالاً مهجوراً حباً للأزياء كأبي براقش .. ومن ها هنا تهافت المتهافتون على الحلّاج والخيَّام وأبي العلاء ومهيار ووضّاح يتخذونهم أقنعة ورموزاً ، وكأنهم لم يوهبوا مثل ابن تيمية وبشر الحافي والبحتري وابن حزم والشاطبي .. إلخ .

فإن خاف أحدهم من قولة تقول : إن في الموروث خنوسة : استعار زياً أعجمياً شاذاً فجاء ظلاً وهو يحسب أنه إشعاع .

وفي النهاية يكون مروجاً لخبال خواجي ليس من العلم الخواجي في شيء .

وفي كثير من الأدب الحداثي يكون الشعار الانطلاق فحسب ، وإن كان لا يعني شيئاً فعسى أن يلد النص جديداً ، أو يوسوس للمتلقي فيتصور من النص خبالاً

يدعيه له ويمنحه إياه على سبيل التبني .

وللبنيويين قراءات مضحكة يسلطون على أقبح أو أغبى بيت أو فقرة فيوسوس لهم أبو مرة بخيالات لم تلب ببال صاحب النص المسكين ، فينادي محررو بعض الصفحات : هلموا أيها الصيادون بشباككم فإن النصوص الإبداعية مليئة بالصيد ببركات عشاق الطريقة .

وسياسة العلم للحقيقة لا للطريقة تجعل رجال القلم علميين في نظرهم إذ حرموا العلم المادي صناعة أو اكتشافاً ، فلا تتفرق بهم السبل ولا تند عنهم الحقائق مهما بلغت الحقائق النظرية الملايين ، لأنهم أصحاب رصد رياضي ، فكما يهتدى إلى خانات البلايين والملايين بضرب عدد كبير في عدد كبير يهتدى إلى خانات الآحاد والعشرات والمئات والآلاف بقسمة الأعداد الكثيرة على العدد الصغير بأقصر مدة .

وكلمتهم واحدة مهما تعددت عملياتهم الحسابية لأنهم عشاق حقيقة ، والحقيقة علم ، والعلم لا يختلف ، والحقيقة ذات وجه واحد ، وما بين الحقيقة إلى الحقيقة صراط مستقيم .

وإذا أرادوا ذوقاً أدبياً أو فنياً لا تحكمه صلابة العلم ، لم يذوبوا في هوسة البحث عن طريقة ، ولم تعثر بهم صرعة الابتكار للخيال والخيال ، ولم يدوخهم السباق في البحث عن إغراب نظري جديد ، لأن ذوقهم الجمالي ما داموا سدنة حقيقة لا عشاق طريقة ، لا يهرب أفقياً وإنما يعلو رأسياً بحثاً عن المثال الأعلى للجمال الذي يكون حقاً أو خلقياً ، لأن حد المثال الأعلى للجمال أن يكون عظمة وكمالاً .

ولهذا فهم يختصرون كثيراً من ضياع وشتات النظريات والجماليات .
يردون منها ما ليس بحق وهو كثير .
ويردون منها ما ليس على خلق وهو كثير .

ويردون منها ما كان متهماً ذووه وهو أكثر وأكثر ، لأن الفاضل يصحو ويحاسب

نفسه ويعلم أننا سوق تصدير للنظريات كما نحن سوق تصدير للكماليات من الجمادات .

ولقد حاورت أستاذاً دكتوراً كبيراً عائباً الاستسلام النظري البحت لهوس البحث عن طريقة وخيال جديد ، فاحتج علي بمشروعية هذا الاستسلام ، لأننا لم نجد قط حرجاً أو خجلاً من التمتع بالعينات المادية التي أبدعتها مواهب الخواجات .

ونحن نتهم كل التوجهات الدبلماسية وكل العلاقات الدولية ، وكل تعامل خواجي يُساومنا على مواردنا الطبيعية الجامدة ، ولا نسمي الخواجات في هذا المجال إلا بمصاصي الدماء .

ثم نبعد جانب الولاء والبراء إذا تعاملنا معهم نظرياً وفكرياً وأدبياً ، فلا نتهمهم بالتسويل والتضليل والإغواء وتلويث مواردنا الروحية .

والعلم ذو الوجه الواحد الذي لا يختلف فيه يسلم من معلوم إلى مجهول ، ولكن قبل الوصول إلى المجهول يكون في العلم احتمالات وحسبانات إلى أن تنجح التجربة في جعل المجهول معلوماً فيتميز اليقيني عن الاحتمالي والوهمي .

ولكن صرعى الطريقة يمتصون كل حسبانيات العلم وهو في دور الانتقال من المعلوم إلى المجهول ويقولون : ليس هناك حقائق .. العلم ليس فيه حقائق .. وتبعاً لذلك فحقائق العقل هي في الواقع احتمالية مع جفافها ، وليس العقل بأكبر قدراً من العلم وهو احتمالي .

والحس حسباني ، وحقائق الشرع المغيبة حسبانية .

ولتكن غير حسبانية فنحن لا ندري !! .

ولكن الحلاوة والحقيقة المعايشة في تفجير الطريقة النظرية تلو الطريقة ، فكل تخيل جديد هو الحقيقة .

والغياب في خيالات الفن والأدب هو الوجود الحقيقي ، لأن الذات تجد نفسها في ممارساتها الخيالية .

بربكم كم في اللغويات الحديثة من طريقة (نظريات) ؟ ! .

وقس على ذلك الفنون والآداب والفلسفات ؟ ! .

فإذا نفرَ من كل طائفة أمة للاستيلاء على النظريات ، فكم في العالم العربي والإسلامي من موهوب يوظف عمره لاستيعاب النظرية تلو النظرية في حقله النظري التخصصي الضيق ؟ ! .

ومن منا حينئذ يتفرغ لصنع إبرة ، أو القيام بحسن إدارة ، أو التعمق في عبقرية سياسة ، أو التلذذ بالتقوى والمناجاة في محاريب العبادة ؟ ! .

إن التمزق النظري فتنة وجنون وسكرة تصد الشاب الهامل عن مسؤوليته الدينية والتاريخية .

والفنون والآداب في آخر مطافها غايتها أن تكون تعبيراً جمالياً سامياً عن حقيقة أو خلق أو كيان ، أو تكون إحساساً جمالياً ممتعاً بهن .

وليست غاية الموهوب في العالم الثالث أن يتخبط مدى عمره في إيجاد طريقة تكون له سمة ومذهباً يتكرها أو يلفقها .

وليست غايته أن يخترع كل يوم عوالم خيالية في ذهنه يلهو بها عن حقائق الكون .

وإنما غايته ووظيفته أن يبحث عن الحقيقة ، لأن صحة التصور تصحح الممارسة .

ووظيفته أن يبحث عن الخلقي لتصحب السعادة مساره في عمره المحدود .

ووظيفته أن يصارع على الكياني بمبدأي الولاء والبراء أمام أمم ذات أديان وأحقاد تريد أن تموضعه وتجعله شيئاً من الأشياء ، أو من حيوانات لاعب السيرك الذي

يجذب الفيل بجلال قدره فيجعله يحسن الزفن .

ولاعب السيرك الخواجي استطاع أن يروض السبئي والمعدي فدربه على حركات القرد .. لأنه اعتبره شيئاً وموضوعاً مجرداً من مملكته الروحية والعقلية !! .

والموهوب في العالم الثالث إذا سلم من دوار البحث عن طريقة ، وكان سادن حقيقة ، يجد مئات الحقائق في موروثه ، فيخلصها من التراكم التاريخي ، ويدرب النفوس الصادئة على حب الحقائق ودفع الملل منها لمجرد أنها تاريخية .

ويجد عشرات الحقائق في تضليل الفكر المعاصر فيخلص التبر من التراب .

خذ أبسط مثال : أن يكون الفاعل مرفوعاً ، وأن تكون واو الوصل موجودة في الكلام .. هاتان حقيقتان من اللغة والبلاغة .. وهما حقيقتان تاريخيتان كيانيتان لا يقبل نسفهما بأية دعوى تجديد حداثية ، ويلام ذوو الرحم والقربى إذا ملّوا من الحقائق الكيانية التاريخية .. من حق اللائم ذلك لأنه سادن حقيقة وليس مخمور طريقة .

ويجد في الموروث الخواجي الحديث مئات من التضليل الذي يستهدف الكيان والحقيقة التاريخية ، ولكنه يجد خلال ذلك حقائق حداثية معدومة في الكيان التاريخي أو محدودة المساحة ، كتوسيع دلالة الأسلوب العربي بتوسع بلاغي حداثي في العلاقة النفسية إذ كانت بلاغة العربي تتوسع في العلاقة الحسية والعقلية .

ويسترفد من علم النفس الحديث ، وعلم المنطق قديمه وحديثه ، ونظريات التصوريين الطبيعيين من المذاهب الأدبية الحديثة ما يُعين على تفجير اللغة بدلالات جديدة ، كدلالة الانطواء والتداعي ، والتعبير بالصورة ، ودلالة الأعيان لا بأسمائها اللغوية ، ولكن عن علاقاتها بغيرها في الزمان والمكان ، على نحو ما درست به قصيدة البياتي عن القرية والطفل والشمس والذباب وحذاء جندي قديم في كتابي القصيدة الحديثة .

يفرح بكل ذلك ويصارع دونه كل تراثي محنط لا لأنه مخمور طريقة ، بل لأنه عاشق حقيقة وجدها في الإناء الرديء فخلَّصها كما يخلص قطعة الذهب في مزبلة .

وغاية عشاق الحقائق أن يثمر علمهم سلوكاً عملياً محنكاً في العبادة والنظام والإدارة .. وأن يثمر نماء حضارياً في صنع الأعيان واكتشاف المجهول .. وأن يصون بالولاء والبراء مملكتهم الروحية والفكرية من اعتداء ذئاب الحضارة الراهنة الذين كانوا لا يزالون أعداء تاريخه وكيانه .. وأن تحدث نشوة علمه الأدبي والفني إحساساً جمالياً في مجتمعه يتصف بأنه مثالي يستقبح الباطل المضاد للحق ، وتردي السلوك المضاد للخير ، والضياع الشارد عن حضيرة الإيمان ، والذوبان المضاد للكياني .

فلا جمال حقيقة في الحس العربي الأصيل لمقطوعة أدبية موضوعها تزييف تاريخ هارون الرشيد بعنصر الإسقاط للعزائم ، وإبراز الجانب الرخو مهما برعت حيلها الفنية ، لأن هارون رمز كياني لمعمم يقول : أمطري حيثما شئت فخراجك لي . ولأن قراره في العاصمة العربية لا يحكمه حق الفيتو ، وهو من الدوحة اليعربية جده حبر الأمة رضي الله عنه .. فحسنا الجمالي يستقبح خدش الكيان . وتعود القطعة الأدبية على لسان عربي موهوب مثقل بهموم أمته شديد الفخر بتاريخه عامة ، وبأمجاد هارون الرشيد خاصة ، فتكون الإضاءة على عتمات هارون ـ إذا برعت المقطوعة فنياً ـ جمالاً أخّاذاً ، لأن استصلاح الكيان من قبل أهله غير تحطيمه من قبل أعدائه . والمثال شارح لا حاصر .

وكل عفن يسقط قرون الهجرة في رقعة عربية ويشنوها ، ويكثر الهجاء للدالات والراءات والميمات لا يكون أدباً حداثياً جميلاً مهما برعت حيله ، بل هو قبح فني بمعيار الحس الكياني ، ورواده مهما كانت أسماؤهم بحروف عربية ، نتعامل مع إنتاجهم كما يتعامل عامل النظافة مع ميدان عمله فعسى أن يجد درة في خربة .

قال أبو عبد الرحمن : وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وسلام على عباده المرسلين .

الرياض / دارة داوود

أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري

ـ عفا الله عنه ـ

١٤١٢/٥/١٦ هـ

وتمت معاودته والإضافة إليه في دارة ابن حزم بالرياض منتصف الليلة التي صبيحتها يوم السبت الموافق ١٤١٢/٩/١٠ هـ وتم تصحيحه عند قيام الظهيرة من يوم الخميس ١٤١٢/١١/١٩ بحائل / فندق الجبلين .

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

٤٧ ـ ثبت بأسماء المصادر والمراجع

١ ـ **الإحكام لأصول الأحكام** ، لأبي محمد بن حزم ، ط م السعادة / الطبعة الأولى سنة ١٣٤٥ هـ .

٢ ـ **أدب الكتاب** ، لأبي بكر محمد بن يحيى الصولي ، تحقيق السيد محمود شكري الآلوسي . ط م السلفية بمصر سنة ١٣٤١ هـ .

٣ ـ **أدب الكاتب** ، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط م السعادة / الطبعة الرابعة سنة ١٣٨٢ هـ . وط م السعادة / الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧ هـ .

٤ ـ **الأذكار من كلام سيد الأبرار** ، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي ، تحقيق محيي الدين الشامي ، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٩ هـ/ مؤسسة التقويم الإسلامي للنشر والإعلام .

٥ ـ **أسواق العشاق** ، للبقاعي ، مصورة عن نسخة جستربتي .

٦ ـ **الأصول في النحو** ، لأبي بكر محمد بن سهل بن السراج [٣١٦ هـ] ، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ هـ ، مؤسسة الرسالة .

٧ ـ **أضواء البيان (تفسير القرآن بالقرآن)** ، لشيخنا محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي [١٣٩٣ هـ] ، عالم الكتب ببيروت .

٨ ـ **إعراب القرآن** ، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس ، تحقيق الدكتور زهير غازي زاهد ، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٥ هـ عالم الكتب

ومكتبة النهضة العربية .
٩ ـ **الأغاني** ، لأبي الفرج الأصفهاني ، دار الثقافة ببيروت سنة ١٣٧٨ هـ .
١٠ ـ **الإملاء والترقيم في الكتابة العربية** ، لعبد العليم إبراهيم ، دار غريب للطباعة .
١١ ـ **إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن** ، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين العكبري ، دار الكتب العلمية ببيروت سنة ١٣٩٩ هـ .
١٢ ـ **الإيضاح في علل النحو** ، لأبي القاسم الزجاجي [٣٣٧ هـ] ، تحقيق مازن المبارك ، مكتبة دار العروبة ط م المدني سنة ١٣٧٨ هـ .
١٣ ـ **إيضاح الدلالات بحرمة استماع المنهي عنه من الآلات** ، لمحمد بن محمد ابن الطيب التافلاني المغربي الأزهري ، صورة لنسخة خطية بدار الكتب المصرية .
١٤ ـ **الإيضاح العضدي** ، لأبي علي الفارسي [٢٨٨ ـ ٣٧٧ هـ] ، تحقيق الدكتور حسن شاذلي فرهود ، ط م دار التأليف بمصر الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩ هـ .
١٥ ـ **البحر المحيط** ، لأثير الدين أبي عبد الله محمد بن يوسف ابن حيان ، تصوير مطابع النصر الحديثة بالرياض .
١٦ ـ **بذل المجهود في حل أبي داود** ، لخليل أحمد السهارنفوري ، تحقيق محمد زكريا بن يحيى الكاندهلوي ، ط م ندوة العلماء بالهند سنة ١٣٩٢ ـ ١٣٩٣ هـ . دار العلوم للطباعة / الطبعة الثالثة .
١٧ ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** ، لجلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط م عيسى الحلبي سنة ١٣٨٤ هـ .
١٨ ـ **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب** ، للسيد محمود شكري الآلوسي

البغدادي ، تحقيق محمد بهجة الأثري ، دار الكتب العلمية ببيروت / الطبعة الثانية .

١٩ ـ **البيان في غريب إعراب القرآن** ، لأبي البركات ابن الأنباري ، تحقيق الدكتور طه عبد الحميد طه ، دار الكاتب العربي سنة ١٣٨٩ هـ .

٢٠ ـ **التبصرة والتذكرة** ، لأبي محمد بن عبد الله بن علي بن إسحاق الصيمري (من نحاة القرن الرابع الهجري) ، تحقيق الدكتور فتحي أحمد مصطفى علي الدين ، جامعة أم القرى / دار الفكر بدمشق الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ .

٢١ ـ **التحرير والتنوير** ، لمحمد الطاهر بن عاشور ، الدار التونسية للنشر سنة ١٩٨٤ م .

٢٢ ـ **التداوي بالأعشاب** ، للدكتور أمين رويحة ، دار القلم ببيروت الطبعة السابعة سنة ١٩٨٣ م .

٢٣ ـ **التداوي بالأعشاب والنباتات** ، لعبد اللطيف عاشور ، مكتبة القرآن بالقاهرة .

٢٤ ـ **تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب** ، لداود الضرير الأنطاكي ، ط م محمد علي صبيح .

٢٥ ـ **تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)** ، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي ، دار الكتاب العربي سنة ١٣٨٧ هـ تصوير ط دار الكتب ، ودار الكتب العلمية سنة ١٤٠٨ هـ .

٢٦ ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول** ، لجمال الدين الأسنوي ، الطبعة الثانية سنة ١٣٨٧ هـ ط دار الإشاعة الإسلامية .

٢٧ ـ **تاج العروس في جواهر القاموس** ، لمحب الدين أبي الفيض محمد مرتضى الزبيدي الحسيني ، مصورة عن طبعة بولاق ، وط م حكومة الكويت تحقيق عدد من العلماء ولم تتم بعد .

٢٨ ـ **تاريخ بغداد** ، للخطيب البغدادي ، نشر دار الكتاب العربي بيروت ط أوفست كونر وغرافير .
• **تاريخ المستبصر** ، [انظر صفة بلاد اليمن] .
٢٩ ـ **الجمل في النحو** ، للخليل بن أحمد الفراهيدي [١٧٥ هـ] ، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة .
٣٠ ـ **جريدة الجزيرة** ، [تصدر بالرياض] .
٣١ ـ **الجنى الداني في حروف المعاني** ، لحسن بن قاسم المرادي [٧٤٩ هـ] ، تحقيق طه محسن ، ط مؤسسة دار الكتب سنة ١٣٩٦ هـ .
• **الجامع لأحكام القرآن** ، (انظر تفسير القرطبي) .
• **الجامع الصحيح** ، (انظر صحيح مسلم) .
٣٢ ـ **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية** ، لضياء الدين عبد الله بن أحمد الأندلسي المالقي بن البيطار ، ط الأوفست عن طبعة سنة ١٢٩١ هـ / مكتبة المثنى ببغداد .
٣٣ ـ **الحجة في القراءات السبع** ، لابن خالويه [٣٧٠ هـ] ، تحقيق الدكتور عبد العال سالم مكرم ، ط م دار الشروق / الطبعة ١٤٠١ هـ .
٣٤ ـ **حجة الوداع** ، للإمام أبي محمد ابن حزم ، تحقيق الدكتور ممدوح حقي ، الطبعة الثانية . وصورة النسخة الخطية بمكتبة فيض الله .
٢٥ ـ **حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار** ، لأبي القاسم بن محمد بن إبراهيم الغساني الشهير بالوزير ، تحقيق محمد العربي الخطابي ، دار الغرب الإسلامي سنة ١٤٠٥ هـ .
٢٦ ـ **حكم الانتماء** ، للدكتور بكر أبو زيد ، الطبعة الأولى سنة ١٤١٢ هـ .
٢٧ ـ **حاشية على تفسير القاضي البيضاوي** ، لمحي الدين شيخ زاده ، المكتبة الإسلامية محمد ازدمير بديار بكر بتركيا .

٣٨ ـ **حول إعادة تشكيل العقل المسلم** ، للدكتور عماد الدين خليل ، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية سنة ١٤٠٥ هـ ضمن سلسلة كتاب الأمة الذي كان يصدر عن رئاسة المحكمة الشرعية والشؤون الدينية بقطر .

٣٩ ـ **خريدة القصر وجريدة العصر** ، للعماد الأصفهاني الكاتب ، تحقيق آذرتاش آذزنوش ، ومحمد المرزوقي وزميليه ، الدار التونسية للنشر سنة ١٩٧٢ م ط م الرسمية للجمهورية التونسية ، وتحقيق محمد بهجة الأثري ط م المجمع العلمي العراقي سنة ١٣٨٤ هـ .

٤٠ ـ **الخواص الطبية لبعض الأغذية والمنبهات** ، للدكتور كمال الدين حسين الطاهر ، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨ هـ .

٤١ ـ **دليل الإعراب والإملاء** ، لأحمد أبو سعد ، وحسين شرارة ، دار العلم للملايين ببيروت الطبعة الثانية سنة ١٩٧١ م .

٤٢ ـ **دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين** ، لمحمد بن علان الصديقي الشافعي ، تحقيق محمود حسن ربيع ، دار الفكر سنة ١٩٧٤ م توزيع مكتبة الرياض الحديث .

٤٣ ـ **دائرة المعارف** ، لبطرس البستاني ، دار المعرفة ببيروت .

٤٤ ـ **ديوان امرىء القيس** ، شرح ورواية عدد من العلماء ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٤ م .

٤٥ ـ **رصف المباني في شرح حروف المعاني** ، لأحمد بن عبد النور المالقي [٧٠٢ هـ] ، تحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط ، ط م زيد بن ثابت سنة ١٣٩٥ هـ ، والطبعة الثانية سنة ١٤٠٥ هـ دار القلم بدمشق .

٤٦ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد** ، لابن قيم الجوزية ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، وعبد القادر الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، ومكتبة المنار الإسلامية .

٤٧ ـ **سر صناعة الإعراب** ، لأبي الفتح عثمان بن جني ، تحقيق الدكتور حسن

هنداوي . دار القلم بدمشق الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ هـ .

٤٨ ـ **سير أعلام النبلاء** ، للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، تحقيق عدد من العلماء ، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى سنة ١٤٠١ هـ . والطبعة الرابعة ١٤٠٦ هـ .

٤٩ ـ **شرح ديوان امرىء القيس ومعه أخبار المراقسة** ، لحسن السندوبي ، الطبعة السابعة سنة ١٤٠٢ هـ / المكتبة الثقافية بيروت .

٥٠ ـ **شرح ديوان امرىء القيس** ، ط دار بيروت سنة ١٣٩٢ هـ .

٥١ ـ **شرح شافية ابن الحاجب** ، لرضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي [٦٨٦ هـ] ، حققه محمد نور الحسن ، ومحمد الزفزاف ، ومحمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٣٩٥ هـ .

٥٢ ـ **شرح شواهد المغني** ، لجلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي [٩١١ هـ] ، تحقيق محمد محمود بن التلاميد التركزي الشنقيطي ، دار مكتبة الحياة ببيروت / لجنة التراث العربي .

٥٣ ـ **شرح صحيح مسلم** ، لمحيي الدين النووي ، دار إحياء التراث العربي ببيروت ، وط م المصرية .

٥٤ ـ **شرح اللمع** ، لأبي القاسم عبد الواحد بن علي الأسدي بن برهان العكبري [٤٥٦ هـ] ، تحقيق الدكتور فائز فارس ، الطبعة الأولى بالكويت سنة ١٤٠٤ ـ ١٤٠٥ هـ .

٥٥ ـ **شرح المفصل للزمخشري** ، لموفق الدين يعيش بن علي بن يعيش [٦٤٣ هـ] ، ط م المنيرية .

٥٦ ـ **شرح مقامات الحريري أبي محمد القاسم بن علي بن محمد [٤٤٦ هـ]** ، لأبي العباس أحمد بن عبد المؤمن بن موسى القيسي الشريشي [٥٧٧ ـ ٦١٩ هـ] ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط م المدني

توزيع المؤسسة العربية الحديثة .

٥٧ ـ **صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)** ، لمحمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي / الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٢ هـ .

٥٨ ـ **صحيح مسلم (الجامع الصحيح)** ، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري [٢٠٦ ـ ٢٦١ هـ] ، دار الفكر ببيروت .

٥٩ ـ **صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز [تاريخ المستبصر]** ، المنسوب لجمال الدين أبي الفتح يوسف بن يعقوب ابن المجاور ، ط م بريل بليدن سنة ١٩٥١ م .

٦٠ ـ **صفة صلاة النبي ﷺ** ، لناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي / الطبعة الرابعة عشرة سنة ١٤٠٨ هـ .

٦١ ـ **الصاحبي** ، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا [٣٩٥ هـ] ، تحقيق السيد أحمد صقر ، ط م عيسى الحلبي بالقاهرة .

٦٢ ـ **ضحى الإسلام** ، لأحمد أمين ، الطبعة السابعة / مكتبة النهضة المصرية ط م لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٦٤ م .

٦٣ ـ **الضعفاء الكبير** ، للحافظ أبي جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي ، تحقيق الدكتور عبد المعطي قلعجي ، دار الكتب العربية ببيروت / الطبعة الأولى .

٦٤ ـ **الطب من الكتاب والسنة** ، لموفق الدين عبد اللطيف البغدادي [٥٧٧ ـ ٦٢٩ هـ] ، دار المعرفة ببيروت الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦ هـ .

٦٥ ـ **الطب النبوي** ، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي ، تحقيق الدكتور السيد الجميلي ، المكتبة القيمة .

٦٦ ـ **طبقات الشافعية الكبرى** ، لابن السبكي أبي نصر تاج الدين ، تحقيق

الطناحي والحلو ، ط م عيسى الحلبي / الطبعة الأولى سنة ١٣٨٣ هـ .
٦٧ ـ **طبقات فحول الشعراء** ، لمحمد بن سلام الجمحي ، تحقيق محمود محمد شاكر . ط م المدني .
٦٨ ـ **طبقات النحويين واللغويين** ، لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٣ م .
٦٩ ـ **فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية من علم التفسير** ، لمحمد بن علي ابن محمد الشوكاني ، ط م مصطفى الحلبي الطبعة الثانية سنة ١٣٨٣ هـ ، وط دار المعرفة ببيروت .
٧٠ ـ **فردوس الحكمة في الطب** ، لأبي الحسن علي بن سهل بن ربن الطبري ، تحقيق الدكتور محمد زبير الصديقي ، ط م أفتاب سنة ١٩٢٨ م .
٧١ ـ **الفهرست** ، لأبي الفرج محمد بن إسحاق النديم ، دار المعرفة للنشر ببيروت . وط م الاستقامة بالقاهرة ، وتحقيق رضا تجدد .
٧٢ ـ **في أصول النحو** ، لسعيد الأفغاني ، دار الفكر سنة ١٣٨٣ هـ .
٧٣ ـ **القانون في الطب** ، لأبي علي الحسين بن علي بن سينا ، بالأوفست عن طبعة بولاق دار الفكر .
٧٤ ـ **قواعد الإملاء** ، لعبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي بالقاهرة / الطبعة الثانية سنة ١٣٩٦ هـ .
٧٥ ـ **القواعد والفوائد الأصولية** ، لابن اللحام أبي الحسن علاء الدين علي بن عباس البعلي [٧٥٢ ـ ٨٠٣ هـ] ، تحقيق محمد حامد الفقي ، ط م السنة المحمدية سنة ١٣٧٥ هـ .
٧٦ ـ **الكتاب** ، لأبي بشر عمرو بن عثمان سيبويه [١٨٠ هـ] ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، عالم الكتب ببيروت ط م دار القلم بالقاهرة ، وط م الأميرية ببولاق سنة ١٣١٦ هـ .

٧٧ ـ **الكتاب** ، لعبد الله بن جعفر بن دستوريه ٢٥٨ ـ ٣٤٧ هـ ، تحقيق الدكتورين إبراهيم السامرائي ، وعبد [رب] الحسين الفتلي ، دار الكتب الثقافية بالكويت الطبعة الأولى سنة ١٣٩٧ هـ .

٧٨ ـ **الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها** ، لأبي محمد مكي ابن أبي طالب القيسي ، تحقيق الدكتور محيي الدين رمضان ، مؤسسة الرسالة / الطبعة الثانية سنة ١٤٠١ هـ .

٧٩ ـ **كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء** ، للحافظ محمد بن حبان البستي ، تحقيق محمود إبراهيم زايد .

٨٠ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** ، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمرو الزمخشري ، دار المعرفة ببيروت ٨٦/٤ .

٨١ ـ **لسان الميزان** ، للحافظ ابن حجر العسقلاني ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ببيروت ط شركة علاء الدين الطبعة الثانية ١٣٩٠ هـ وهي تصوير لطبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٢٩ هـ .

٨٢ ـ **اللمع في العربية** ، لأبي الفتح عثمان بن جني [٣٩٢ هـ] ، تحقيق حامد المؤمن ، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٥ هـ عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية .

٨٣ ـ **مجمع الأمثال** ، لأبي الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني ، دار مكتبة الحياة ببيروت سنة ١٩٦١ ـ ١٩٦٢ م ، وط م عيسى الحلبي سنة ١٩٧٧ ـ ١٩٧٩ م .

٨٤ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** ، للحافظ نور الدين الهيثمي بتحرير الحافظين العراقي وابن حجر ، دار الكتاب ببيروت الطبعة الثانية سنة ١٩٦٧ م . ومؤسسة المعارف ببيروت .

٨٥ ـ **مجموع فتاوى ابن تيمية** ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، تصوير الطبعة الثانية سنة ١٣٩٨ هـ ط م دار العربية ببيروت .

٨٦ ـ **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** ، للقاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي [٤٨١ ـ ٥٤٦ هـ] ، تحقيق المجلس العلمي بفاس / مديرية الشؤون الإسلامية / وزارة الأوقاف المملكة المغربية .

٨٧ ـ **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها** ، لأبي الفتح عثمان ابن جني ، تحقيق علي النجدي ناصف وزميليه ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة سنة ١٣٨٦ ـ ١٣٨٩ هـ .

٨٨ ـ **المحلى** ، للإمام أبي محمد علي بن أحمد ابن حزم ، ط إدارة الطباعة المنيرية / الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ هـ .

٨٩ ـ **مختصر في ذكر الألفات** ، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري ، تحقيق الدكتور حسن شاذلي فرهود ، دار التراث بالقاهرة سنة ١٤٠٠ هـ ط م العربية الحديثة .

٩٠ ـ **مدرسة البصرة النحوية** ، للدكتور عبد الرحمن السيد ، توزيع دار المعارف بمصر ط م سجل العرب .

٩١ ـ **المدارس النحوية** ، للدكتور شوقي ضيف ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨ م .

٩٢ ـ **مذاهب الإسلاميين** ، للدكتور عبد الرحمن بدوي ، دار العلم للملايين ببيروت / الطبعة الأولى سنة ١٩٧١ ـ ١٩٧٣ م .

٩٣ ـ **المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات** ، لأبي علي الفارسي ، تحقيق صلاح الدين عبد الله السنكاوي ، ط م العاني ببغداد سنة ١٩٨٣ م .

٩٤ ـ **المساعد على تسهيل الفوائد لابن مالك** ، لبهاء الدين بن عقيل ، تحقيق الدكتور محمد كامل بركات ، جامعة الملك عبد العزيز / مركز البحث العلمي / ط دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٠ ـ ١٤٠٥ هـ .

٩٥ ـ **مشكل إعراب القرآن** ، لمكي بن أبي طالب القيسي ، تحقيق ياسين محمد

السواس ، دار المأمون للتراث بدمشق .
٩٦ ـ **معرفة التذكرة في الأحاديث الموضوعة [مقدمة المحقق]** ، لأبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي ، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية / الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦ هـ .
٩٧ ـ **المعتمد في الأدوية المفردة** ، للملك المظفر يوسف بن عمر بن علي بن رسول [٦٩٤ هـ] ، دار المعرفة ببيروت / الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٥ هـ .
٩٨ ـ **معجز الشفاء في الحبة السوداء والعسل والثوم والبصل** ، لمحمد عزت عارف ، دار المطبوعات الحديثة بجدة / الطبعة الأولى سنة ١٤١٠ هـ .
٩٩ ـ **معجم الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها** ، لمحمد سعيد إسبر ، وبلال جنيدي ، دار العودة ببيروت / الطبعة الأول سنة ١٩٨١ م .
١٠٠ ـ **المعجم الكبير** ، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني [٢٦٠ ـ ٣٦٠ هـ] ، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ، الدار العربية للطباعة وط م الأمة ببغداد الطبعة الأولى .
١٠١ ـ **معاني الحروف** ، لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني [٢٩٦ ـ ٣٨٤ هـ] ، تحقيق الدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي ، ط دار نهضة مصر ط م دار العالم العربي سنة ١٩٧٣ م .
١٠٢ ـ **معاني القرآن** ، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء ، عالم الكتب ببيروت / الطبعة الثانية سنة ١٩٨٠ م .
١٠٣ ـ **معاني القرآن** ، لسعيد بن مسعدة الأخفش ، تحقيق الدكتور عبد [رب] الأمير محمد أمين الورد ، عالم الكتب الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥ هـ .
١٠٤ ـ **المعين في الإعراب والعروض والإملاء** ، للدكتور محمد التونجي ، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٨ هـ بدمشق .
١٠٥ ـ **المعيار المعرب والجامع المغرب من فتاوى علماء أفريقية والأندلس**

والمغرب ، لأحمد بن يحيى الونشريسي ، ط دار الغرب الإسلامي بيروت / الطبعة الأولى .

١٠٦ ـ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** ، لجمال الدين بن هشام [٧٦١ هـ] ، تحقيق الدكتور مازن المبارك ، ومحمد علي حمد الله ، ومراجعة سعيد الأفغاني ، دار الفكر / الطبعة الثانية وط م عيسى الحلبي .

١٠٧ ـ **المقتضب** ، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد [٢١٠ ـ ٢٨٥ هـ] ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة ، عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر ط م شركة الإعلانات الشرقية .

١٠٨ ـ **مقاييس اللغة** ، لأبي الحسين أحمد بن فارس [٣٩٥ هـ] ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، ط دار إحياء الكتب العربية سنة ١٣٦٦ ـ ١٣٧١ هـ .

١٠٩ ـ **ملامح عربية** ، لناصر السليمان المحمد العمري ، الطبعة الأولى سنة ١٤١١ هـ ط م دار الشمل .

١١٠ ـ **الممتع في التصريف** ، لابن عصفور [٥٩٧ ـ ٦٦٩ هـ] ، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة ، ط م العربية بحلب الطبعة الأولى سنة ١٣٩٠ هـ .

١١١ ـ **من تاريخ النحو** ، لسعيد الأفغاني ، دار الفكر .

١١٢ ـ **المنصف** (وهو شرح لكتاب التصريف لأبي عثمان المازني ، لأبي الفتح عثمان بن جني ، تحقيق الأستاذين إبراهيم مصطفى ، وعبد الله أمين ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٣ هـ .

١١٣ ـ **منافع الأغذية ودفع مضارها** ، لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي [٣٢٠ هـ] ، دار إحياء العلوم ببيروت الطبعة الأولى سنة ١٤٠٢ هـ .

١١٤ ـ **نتائج الفكر في النحو** ، لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي ،

تحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا ، دار الرياض للنشر والتوزيع / ط دار النصر للطباعة الإسلامية بمصر .

١١٥ ـ **النجوم الزاهرة** ، ليوسف بن تغري بردي ، ط م دار الكتب المصرية / الطبعة الأولى .

١١٦ ـ **نخبة الإملاء** ، لعبد الفتاح خليفة ، الطبعة الثانية سنة ١٣٤٥ هـ .

١١٧ ـ **نزهة الألباء في طبقات الأدباء** ، لأبي البركات كمال الدين عبد الرحمن ابن محمد ابن الأنباري [٥٧٧ هـ] ، تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائيّ ، مكتبة المنار بالأردن / الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٥ هـ .

١١٨ ـ **نزهة النظر** ، لأبي موسى المديني ، ط م العلمية .

١١٩ ـ **النهر الماد** ، لأبي حيان ، [بهامش كتابه البحر المحيط] .

١٢٠ ـ **النوادر في اللغة** ، لأبي زيد سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري ، تحقيق سعيد الخوري الشرتوني ، دار الكتاب العربي ببيروت سنة ١٩٨٤ م .

١٢١ ـ **وقعة صفين** ، لنصر بن مزاحم المنقري [٢١٢ هـ] ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، الطبعة الثالثة ١٤٠١ هـ ط م العربية الحديثة .

٤٨ ـ المحتويات بإجمال

الموضوع	الصفحة

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الرياض دارة ابن حزم

الليلة التي صبيحتها يوم السبت

الموافق ١٤١٣/١/٢٥ هـ

إصدارات نادي المدينة المنورة الأدبي

عدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
١	ذكريات طفل وديع	عبد العزيز الربيع
٢	الشعر الحديث في الحجاز	عبد الرحيم أبو بكر
٣	شعراء من أرض عبقر جـ ١	د . محمد العيد الخطراوي
٤	شعراء من أرض عبقر جـ ٢	د . محمد العيد الخطراوي
٥	في ظلال السماء	محمد هاشم رشيد
٦	على دروب الشمس	محمد هاشم رشيد
٧	على ضفاف العقيق	محمد هاشم رشيد
٨	همسات في أذن الليل	د . محمد العيد الخطراوي
٩	غناء الجرح	د . محمد العيد الخطراوي
١٠	ترانيم العودة	ناجي محمد حسن وفوزان الحجيلي
١١	الفيصليات	عبد الحميد ربيع
١٢	رعاية الشباب في الإسلام	عبد العزيز الربيع
١٣	جرح الإباء	أحمد فرج عقيلان
١٤	أضواء على حقائق	محمد المجذوب
١٥	بيت وشاعر	خالد اليوسف
١٦	الحفل المسرحي	إعلامي عن النادي
١٧	جداول وينابيع	عبد الرحمن رفة
١٨	الجناحان الخالدان	محمد هاشم رشيد
١٩	على أطلال إرم	محمد هاشم رشيد
٢٠	ثلاثة أعوام مع مسابقة القرآن الكريم	دخيل الله الحيدري ـ ووهبة الحبالي

عدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
٢١	رسالة إلى ليلى	أحمد فرح العقيلان
٢٢	في رحاب الجهاد المقدس	إبراهيم العياشي
٢٣	بحث الشيخ محمد بن عبد الوهاب	مسلم الجهني
٢٤	في موكب الضياء	أبو زيد إبراهيم سيد
٢٥	الفنون التعبيرية	عبد العزيز الربيع
٢٦	أباريق النور	محمد عادل سليمان
٢٧	في غيابة الجب	علي الفقي
٢٨	المدينة المنورة في التاريخ	عبد السلام هاشم حافظ
٢٩	ذكريات طفل وديع ط ٢	عبد العزيز الربيع
٣٠	رعاية الشباب في الإسلام ط ٢	عبد العزيز الربيع
٣١	حروف في الرماد	محمد صالح البليهشي
٣٢	هموم عربية	أبو عبد الرحمن الظاهري
٣٣	المدينة اليوم	محمد صالح البليهشي
٣٤	لمحات عن حياة الربيع	محمد صالح البليهشي
٣٥	ضفاف الذكريات	مجدي خاشقجي
٣٦	مبضع الجراح	إبراهيم العياشي
٣٧	صور وذكريات عن المدينة المنورة	عثمان حافظ
٣٨	قصص لا تنسى	محمد المجذوب
٣٩	تحفة اللبيب	محمد المجذوب
٤٠	مع المجاهدين في باكستان	محمد المجذوب
٤١	المجموعة الشعرية الكاملة	محمد عبد السلام هاشم حافظ
٤٢	مسيرة ٨ أعوام لنادي المدينة المنورة الأدبي	محمد صالح البليهشي
٤٣	طيبة وفنها الرفيع	م . حاتم طه
٤٤	أيسر التفاسير جـ ١	أبو بكر الجزائري
٤٥	أيسر التفاسير جـ ٢	أبو بكر الجزائري

عدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
٤٦ ـ	أيسر التفاسير جـ ٣	أبو بكر الجزائري
٤٧ ـ	أيسر التفاسير جـ ٤	أبو بكر الجزائري
٤٨ ـ	الشعر الحديث في المملكة العربية السعودية	د . عبد الله الحامد
٤٩ ـ	شاعر الخليج	عبد الله أحمد الشباط
٥٠ ـ	أدب ونقد	محمد المجذوب
٥١ ـ	ردود ومناقشات	محمد المجذوب
٥٢ ـ	دعوة سليمان عليه السلام	علي منى عشكان
٥٣ ـ	حروف من دفتر الأشواق	د . محمد العيد الخطراوي
٥٤ ـ	دموع وكبرياء	حسن مصطفى صيرفي
٥٥ ـ	في الفكر والأدب (دراسات وذكريات)	د . حسن فهد الهويمل
٥٦ ـ	دراسات قرآنية المجلد الأول	نادي المدينة المنورة الأدبي
٥٧ ـ	الأخطبوط (قصة)	ناجي محمد حسن عبد القادر
٥٨ ـ	طيبة في عيون فنان تشكيلي	فؤاد مغربل
٥٩ ـ	تاريخ معالم المدينة المنورة قديماً وحديثاً	أسعد ياسين الخياري
٦٠ ـ	تفاصيل في خارطة الطقس	د . محمد العيد الخطراوي
٦١ ـ	وداعاً أيها الحزن (رواية)	غالب حمزة أبو الفرج
٦٢ ـ	نصوص مختارة	محمد المجذوب
٦٣ ـ	الأعمال الشعرية الكاملة المجلد الأول	محمد هاشم رشيد
٦٤ ـ	الولوج من ثقب إبرة	علي عبد الفتاح السعيد
٦٥ ـ	من بدائع الأدب الإسلامي	د . محمد سعد الدبل
٦٦ ـ	المنظمة الدولية للشرطة الجنائية ، الأنتربول ودورها في مكافحة الجرائم الدولية للمخدرات	النقيب محمد حسن زهير آل شقلوت العمري
٦٧ ـ	وقفات على الماء	إبراهيم عمر صعابي

عدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
٦٨	شعر ضياء الدين رجب بين الموقف والصياغة	عبد الله أحمد باقازي
٦٩	المدينة المنورة بين الأدب والتاريخ	د . عاصم حمدان علي حمدان
٧٠	التعليم الأهلي في المدينة المنورة من (١٣٤٤) إلى (١٤٠٨) هـ دراسة تاريخية وصفية	دخيل الله عبد الله الحيدري
٧١	المجموعة الشعرية الكاملة جـ ٢	عبد السلام محمد هاشم حافظ
٧٢	آلام وأحلام	محمد المجذوب
٧٣	سلاح الكلمة الشاعرة ، إسهام النادي الأدبي خلال أزمة الخليج	النادي الأدبي بالمدينة
٧٤	تراثنا المخطوط في العلوم التطبيقية والبحتة	مصطفى عمار منلا
٧٥	وقفات في حرب الخليج	محمد بن صنيتان
٧٦	موسوعة الأدباء السعوديين القسم الأول	أحمد سعيد سلم
٧٧	موسوعة الأدباء السعوديين القسم الثاني	أحمد سعيد سلم
٧٨	موسوعة الأدباء السعوديين القسم الثالث	أحمد سعيد سلم
٧٩	ملاعبة الصيد	أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري